

2586
/ 5

ترجمہ

کتاب روانہ شناسی سفا

تألیف

شیخ الرئیس حسین بن عبدالقدیر بن سید

بقلم

اکبر وانا سمرشت

چاپ دوم
بہا : ۶۰ روپال

ترجمہ
کتاب روانہ شناسی شعفا

تألف

شیخ الکریمیہ حسین بن عبداللہ بن سینہ

بقلم

اکبر وانا سرشت

چاپ دوم

فهرست هردو مقدمه ترجمه روانشناسی شفا

مقام شامخ ارسطو - نظری بتاریخ زندگی ابن سینا - مقایسه بین

علم النفس ارسطو و علم النفس شفا - مدارك كتاب شفا - مقام علمی فروغی

و خدمت او بفلسفه - انتقاد بكتاب روانشناسی آقای دکتر سیاسی - مشکلات

ترجمه کتاب - روش مترجمان در ترجمه - سبب ترجمه این کتاب -

دسته های فلسفه در اسلام

سالیان درازی است که هرگاه در تاریخ علم فکرمیکنم دوتن از افراد بشر را می
که نقش بزرگی در این کار داشته اند که برای این دو سومی نیافته ام.
این دوتن یکی ارسطو (۱) و دیگری اقلیدس (۲) است که هر دو یونانی و از
زادگان هلن (۳) میباشند.

بیست و سه قرن است که ارسطو زبده ترین افراد بشر را که میتوان گفت میوه درخت
آدمیت بوده اند بافکار خویش سرگرم کرده و اگر میشد آماری تقریبی از آن دسته مردمی
که در کنج مدارس اروپا و آسیا نقد عمر را در تحصیل افکار این حکیم خرج کرده اند
بدست آورد این آمار از نظر کثرت موجب دهشت خاطر میگشت.

بالتازک (۴) میگوید: پیش از آنکه ارسطو زائیده شود طبیعت هنوز کامل نگشته
بود و با وجود ارسطو طبیعت توانست بکمال خود برسد و امروز هم که انواهی
از فلسفه در دسترس مردم میباشد و مباحثاتی بزرگ مانند دکارت (۵) کانت (۶) لیبینز (۷)
داروین (۸) برگسن (۹) این افکار عجیب را در دسترس ما گذاشته اند و از طرفی هم

(۱) Aristotele فیلسوف مشهور یونانی بسر نکوماک طبیب فیلیپ پدر اسکندر ۳۲۲ -

۳۸۴ ق م

(۲) Euclide عالم ریاضی دان یونانی که در عهد بطلمیوس اول در اسکندریه میزیست

و هندسه مسطحه را ترتیب داد ۲۸۳-۳۰۶

(۳) Héllène جد یونانیان و بنام مردم یونان این اسم نیز اطلاق میشود

(۴) Balzac نویسنده انتقادی فرانسه که در پیدایش آنا تول فرانسیس بی تاثیر نبوده

(۵) Descartes عالم ریاضی و فیلسوف فرانسوی و بانی فلسفه جدید ۱۶۵۰-۱۶۵۷

(۶) Kant - ریاضی دان و فیلسوف ایده آلیست آلمانی که پدر فلسفه آلمان نامیده میشود

۱۸۰۴-۱۷۲۴

(۷) Leibniz فیلسوف مشهور آلمانی ۱۷۱۶-۱۶۴۶ که بانیوتن عالم بی نظیر انگلیس

معاصر بود و در ریاضیات عالی کارهای مهمی کرده و این فیلسوف بر خلاف شوپنهاور فرون از
حد خوشبین بوده و ولتر کتاب کاندید را برای تسخیر این نظریه نگاشته.

(۸) Darvvin - بزرگتر عالم حیوان شناس انگلیس که فرضیه تکامل را با ثبات رسا دیده

و بر این عقیده بوده که انسان، اسب، گورخر، خر، میمون هر پنج از یک اصل منشعب گشته اند
که آن اصل از بین رفته و این فیلسوف برای انواع اصولی چند قائل بوده که بد باری تعالی
در آن اصول نفع حیات دمیده و بعداً مادیون آن پنج اصل را بیک اصل برگرداندند و حیات را هم
مادی دانستند قسمی که فلسفه داروین از مجرای اصل خود منحرف گشت.

(۹) Bergson - فیلسوف معروف فرانسوی که در ۱۸۵۹ مسیحی بدینا آمد. و این حکیم؛

پس از اشغال خاک فرانسه بتوسط آلمان ها در جنگ بین المللی، فوت کرد و این فیلسوف کتب
متعدده ای دارد که تکامل قوه خلافت، حافظه، از آن شامز است و چون در قرن اخیر طرفدار
مذهب و روح و خدا بوده کمونیستها با او نهایت دشمنی را دارند.

علوم مادی با نو برق آسانی که دارد بفرسایان توجیه وارد ساخته هنوز رونق بازار ارسطو نکاسته و فلسفه اوطراوت شباب را ازدست نداده و با گذشتن این مدت که امپراطوری هائی در خلال آن آمد و رفت ارسطو همچون قله های الپ (۱۰) و پارتاس (۱۱) پایرجا و دور از حوادث مانده و چون هیچکس قادر نیست که فلسفه های نوین و افکار بعد از ارسطو را بفهمد بی آنکه ارسطو را شناخته باشد این است که در اروپا، که قوه مفکره بشر است، دسته هائی بزرگ از مخلصین فلسفه با حرارتی هر چه تمامتر بتحصیل افکار ارسطو میگردانند و اگر در کشور آفتاب مرده ای که شمار آنان از شمار انگشتان دو دست کمتر است از روی متون عربی با اندیشه های پسر نکوماک (۱۲) آشنا میگردند آنان نخست زبان مادری ارسطو را میآموزند سپس از روی متون یونانی که از دستبرد زمان غدار بازمانده افکار امام فلاسفه را فرا میگیرند.

تأثیر اقلیدس هم در ریاضیات کمتر از ارسطو در فلسفه نیست و البته تاریخ ریاضی گواه صادق بر این مدعا است و اگر چه پس از اقلیدس و هندسه مسطحه او هندسه فضائی و رقومی و ترسیمی پیدا شد ولی در حقیقت اساس هندسه و مبنای ریاضی همان هندسه مسطحه است هر چند سطح مستوی با فرض جدید در عالم نیست و چون موضوع بحث تاریخ ریاضی و تکامل آن نیست باین مختصر اشاره قناعت کرده و مبحثی را دنبال می کنم که تعقیب کرده ام. ارسطو ادواری در تاریخ پیموده که این ادوار با هم در کمال تضاد بوده اند مذهب کشوری که معلم اول در آن میزیسته بت پرستی و اعتقاد بخدایان متفرق بوده که برای هر یک معبد و موقوفاتی جدا داشتند پدر و مادر این فیلسوف که بعداً خود برای فلاسفه بت گردید بت پرست بودند و تا عصری که امپراطوری متمدن یونان بپا بود حتی قرن ها پس از تسلط رومیها بر یونان چون لاتینی ها هم بت پرست بودند ارسطو فیلسوف بت پرستان شناخته میگشت ولی پس از آنکه مسیحیت در قلمرو کشور روم پیدا شد و کم کم این مذهب آسیائی که نقاب سوسیالیسم و طرفداری از بردگان و آزردهگان بچهره آویخته بود در امپراطوری

(۱۰) - Olmympe یکی از قلل مرتفع سلسله جبال یونان است که بعقیده یونانیان جایگاه خدایان بوده و ورزش هائی که هر چهار سال یک مرتبه شروع میشود از قله آن کوه آغاز میگردد و این قله ۲۹۸۵ متر ارتفاع دارد.

(۱۱) - Parnasse نام یکی از قلل جبال یونان است که معبد خدایان بوده این قله دوهزار و چهارصد و پنجاه و نه متر ارتفاع دارد.

(۱۲) - Nicomaque پسر ارسطو است که بنام پدر ارسطو نامیده شده و ارسطو کتاب اخلاق نکوماک را برای تربیت او نگاشته، این کتاب در عهد عباسی ترجمه شد و کتاب اخلاق ابن مسکویه که خواجه نصیر آن را به پارسی ترجمه کرده و اخلاق ناصری نامیده از آن کتاب استخراج شده بعداً آن ترجمه عصر عباسی از بین رفت و لطفی احمد که رئیس دانشگاه مصر بود مجدداً بناه (الاخلاق عند نيقوماخس) بر عربی ترجمه کرده است.

رم رخنه کرد و رم مسیحی شد ارسطو هم از قبول این مذهب چاره نداشته در این اغصار فلسفه ارسطو را شاگردان و طرفدارانش صیغه مسیحیت میدهند ولی با همه این احوال ارسطو قدر و منزلت افلاطون را نزد مسیحیان نداشته و پیروان پسر مریم افلاطون را که افکار او مسیح آسا آسمانی بود از ارسطو که افکارش مادی تر بود بیشتر احترام میکردند مسیحیت خود را دینی جاوید و قابل تسلط بر همه اقطار جهان میدانست و از جنوب شام در شمال جزیره العرب مشغول پیشروی در صحرائی خشک عربستان بود و قبایل عرب یکی پس از دیگری متبیحی میگشتند ناگهان از سینه آتشین عربستان و از میان ریگزارهای سوزان حجاز کیش اسلام ظهور کرد و پیروان او دو امپراطوری کهن سال رم و ایران را دو مدتی کمی لگدکوب کرده از یکسو بیست دیوار چین و از سوی دیگر به دامنه های پیرنه رسیدند و جهان کهنه تجدیدی در خود مشاهده کرد .

در قرن اول اسلامی که دوره حکومت خلفای راشدین و بنی امیه بود عربها تنها بآنچه خود داشتند از مذهب مقدس اسلام و از اشعار و امثال عرب سرخوش بودند و از برای هیچ دانش اهمیتی قائل نبودند ریاضی و فلسفه را اصولا نمیدانستند چیست و فنون مستظرفه را تحقیر مینمودند ولی پس از آنکه خلافت پسران امیه بر چیده گشت و بنی عباس بمسند خلافت جلوس کردند و عرب بدوی شهری شد و اعاجم در حکومت عربی نفوذ کردند عربهای پرنخوت در اینصدد برآمدند که باید علمی آموخت و از افکار مال دیگر هم با خبر شد این بود که دست گدائی نزد مسیحیان جزیه پرداز و صائبین دراز کردند و با دادن زروسیم از آنان خواستند که علوم یونانی را به عربی ترجمه کنند .

قرن دوم و سوم اسلامی دو قرن ترجمه بشمار میرود که از زبانهای مختلف حتی از فارسی و هندی کتب زیادی بتازی برگردانده شد اسماء مترجمان با نام و نشان آنان در کتب تواریخ اسلامی ذکر شده و ما از تکرار آن بپنیا زیم و فقط نام دوتن از ایشان زینت بخش این اوراق میگردد یکی اسحاق بن حنین است که شیخ المترجمین لقب یافته و کتب افلاطون و جالینوس و تورات سبعین و دیوان همرو آثار بسیاری را به عربی طوری ترجمه کرده که آثار او امروزه ارزش ادبی خود را از دست نداده و دیگری ثابت بن قره حرانی است که مورد تقدیر بنی موسی قرار گرفته و بیشتر ترجمه های او کتب ریاضی بوده و ترجمه دیگران را اصلاح نمیکرده و مقام او از مقام حنین بزرگتر و نخستین کسی است که جبر را داخل هندسه کرد، بسیار موجب تعجب است که چگونه ائمت قومی بدوی که تنها برای رفع حوائج اقوام بیابانگرد بکار میرفت تاب تحمل آنهمه معانی دقیق فلسفی و طبیعی و ریاضی را آورد و چندین قرن زبان علمی دنیای متمدن و واسطه بین افکار یونان و اروپای جدید شد

بارسطو در این نهضت رنگ مذهب اسلام داده شد و ارسطوی اسلامی شناخته گردید. اسلام مقدم این میهمان یونانی را از مقدم استادش افلاطون گرامی برداشت و بر

جلاّب مسیحیت، ارسطو نزد مسلمانان میلم اول و تنها فیلسوف یونانی شاخه شذوعلت این بود که مذهب اسلام از مذهب مسیح مادی تر و بازهین بیشتر از آسمان سرکار دارد و افکار ارسطو بهتر بامبانی اسلام وفق میدهد.

رفاتیل ناپلوتی از ارسطو ترسیم کرده در حالی که باندیشه فرو رفته با انگشت بزمین اشاره میکند یعنی زمین را بشناسید و افلاطون با انگشت با آسمان اشاره میکند یعنی آنجا را باید شناخت

ابن سینا میگوید اگر ارسطو افلاطون را تجلیل نکرده بود من او را شاعری بیشتر نمی دانستم هر چند اینجمله بسی خشن و تند است ولی زبان حال همه فلاسفه اسلام همان است که ابن سینا گفته بهمین جهت آثار افلاطن با آنکه بقلم حنین ترجمه گشته محو شد زیرا چنانکه گفتیم افکار افلاطون بعللی که گفتن آن صلاح نیست با اسلام وفق نبیداد و نبیونه آن اندیشه ها کتاب جمهوریت است از اینرو ظیموس و نوامیس و جمهوریت و فیدون را ابوریحان دیده بوده است و موارد بسیاری از آنها نقل میکند ولی بعدا بکلی این کتب محو میشود.

ارسطویکه سوارمیدان فلسفه اسلام شد فارابی و ابن رشد و ابن سینا هیچکدام با افلاطون کاری نداشته اند و مادر کتب اسلامی با ارسطوی مسلمان مواجه هستیم و فقط تیعچ در این است که ارسطورا طوری مسلمان کردند که تنها چیزی که کم داشت رسیدن نسب او بیعرب بن قحطان بود!

با این اطوار مختلف که ارسطو در تاریخ بشریت پیموده و فیلسوف بت پرستان و مسیحیان و مسلمانان شناخته شده در هر سه حال دین فلسفه را از دست نداده.

در کتب تواریخ اسلامی عدد مترجمین با نام و نشان ایشان و کتابهایی را که ترجمه کرده اند بدقت ضبط شده و نیز گفته اند که اکثر این کتب از یونانی ترجمه شده اما هیچیک از مؤرخین اسلامی ندانسته اند که چرا در مدارس آسیای صغیر یونانی تدریس می شده و اکثر مترجمین عصر عباسی از کجا و بچه سبب یونانی میدانسته اند. من در سالهای قبل وقتی می دیدم مسیحیان کتابهایی از یونانی ترجمه کرده اند با خود میگفتم که آیا در مدارس این قوم یونانی تدریس میگشته و حال آنکه مسیحیت با فلسفه یونان روی خوش نشان نداده حتی برخی از امپراطوران رم شرقی چند فیلسوف یونانی را کشتند با این حال چگونه مسیحیان یونانی میدانسته اند. در اثر کاوش از مدارک اروپائی یافتیم که سبب بقاء زبان یونانی در میان مسیحیان این نبوده که یونانی زبان فلسفه بوده بلکه از این جهت زبان یونانی باقی ماند که زبان انجیل کتاب مذهبی مسیحیان است و با آنکه مسیح یهودی بوده انجیل اصل عبری ندارد.

نخستین انجیلی که نگاشته شد بقلم متی (۱۳) - یکی از حواریون مسیح است که

خود او برای اینکه بهودهم انجیل را بپهنند بزبان آرامی نگاشت ولی بدست شخصی ناشناسی با احتمال اغلب زیر نظر متی بزبان یونانی ترجمه شد که چنانچه اصل و اصل معدوم گشت. مرقس هم (۱۴) - در رم در عهد سلطنت کلود (۱۵) انجیل خویش را بیونانی نگاشت. لوقا (۱۶) هم انجیل خویش را بیونانی نوشته و انجیل او از دو انجیل دیگر که ذکر شد ادبی تر است و این سه انجیل برای قرب روش و سبک (Evengils synoptiquis) نامیده میشود.

انجیل یوحنا که در آخر رسیده اول مسیحی برشته تجریر در آمد در افز (۱۷) که قسمتی از خاک یونان است نیز نوشته شد.

بهر حال انجیل سبب شد که زبان فلسفه پایدار بماند و کنیسه با حفظ زبان یونانی آثار بزرگترین افراد بشر را برای نوع بشر محفوظ داشت (ص ۴۷ لاروس هفت جلدی لغت انجیل)

دسته ای دیگر در خاک شام در حران زیست میکردند که صابئون نامیده شده اند و این کلمه در قرآن مجید دو مرتبه ذکر شده این قوم کوچک فریفته فرهنگ یونان بودند بقسمی که رجاء اساطیری یونان را از قبیل آغانا ذی بون Agamemnon که پهلوان داستانی همر و از ابضال جنگ تروا میباشد مورد تکریم و تعظیم قرار میدادند و زبان یونانی را در مدارس خود تدریس میکردند و حران خانه یونانی با خواننده میشد.

اما آیا حرانیان با صائبون عراق یکی هستند یا مقصود قرآن از صابئین غیر از حرانیان است موضوع دقیقی را تشکیل میدهد و این جانب در مقدمه آثار الباقیه بیرونی تحقیقاتی در این موضوع کرده ام و ابوریحان هم در مذهب آنها بحث مفیدی دارد که اگر کسی نشنه فهم این مطالب است بآن سرچشمه هدایت میشود.

بعقیده فرند (Freind) رازی زبان یونانی میدانسته و معلومات طبی و شیمیائی خویش را از اصل کتب یونانی اخذ نمیکرده و مؤید این عقیده آنت است که یکی از کتابهایی رازی بعقیده ابن ندیم کتابی است که رازی آنچه از آثار جالینوس را که حنین - بن اسحاق ترجمه نکرده در آنجا یاد آوری کرده (کتاب فی استدارک ما بقی من کتب جالینوس مما لم یندکره حنین) و نیز رازی کتاب شعری داشته بنام (قصیده فی العظة الیونانیة) و البته کسیکه بر حنین بن اسحاق که شیخ المترجمین است خرده میگیرد و کتابهایی از جالینوس بدست می آورد که او ترجمه نکرده و خبر نداشته لازم دارد که زبان یونانی بداند

(۱۴) - Marc یکی دیگر از حواریون و نگارنده انجیل مرقس .

(۱۵) - Claude یکی از امپراطوران روم که ما او را کلودیوس می خوانیم و بر خلاف میل سنا با کمک - پاهیان سلطنت رسید.

(۱۶) Luc یکی دیگر از حواریون نویسنده انجیل لوقا

(۱۷) - Ephèse یکی از ده ایالت یونان .

و نیز قصیده‌ای در مواظظ یونان گفتن مویده این مطلب است *
 رازی از آغاز تحصیل در بغداد میزیسته و بغداد شهری بوده که هر کس با سانی
 می‌توانسته یونانی را از مسیحیان بیاموزد .

دکتر گر نکوی آلمانی مصحح دائرة المعارف عثمانی در حاشیه کتاب جواهر شناسی
 بیرونی که از فائس کتب است میگوید چون بیرونی کلمه مایخولیا را مالنخولیا گفته که
 صحیح آن است یونانی میدانسته ولی این عقیده صحیح نیست زیرا بیرونی مسلماً یونانی نمی‌دانسته
 و در کتاب الهند در صحت ترجمه قسمتی از کتاب طیماوس تردید میکند و میگوید مترجمین
 نتوانستند مقصود افلاطون را از کلمه سکینات برای ما شرح دهند و باین سبب ما هم
 همان کلمه را بدون فهم معنی و مقصد افلاطون ذکر میکنیم (ص ۷) ولی چون زبان
 سانسکریت میدانسته ترجمه هائیکه در عهد مأمون از سانسکریت شده انتقاد میکند
 چنانکه فزاری و یعقوب را مورد انتقاد قرار میدهد . ص ۲۱۱ :

بعلاوه رازی در طب روحانی که پل کراوس تازگی بطبع رسانیده مالنخولیا نوشته
 و با ملاحظه رساله فهرست مطبوعه در رساله آثار الباقیه اطلاع بیرونی را از کتب رازی
 میدانیم و اطباء اسلامی هم مایخولیا را مالنخولیا نیز می‌گفته اند . ص ۳۰ طب هندی
 مطبوعه هند .

نهضت علمی اروپا هم بعینه نهضت علمی اسلامی است و در قرون وسطی از زبان
 عربی کتب زیادی بلاتین ترجمه گشت ریوند که رئیس اساقفه شهر طلیطله است و دفتر از
 علمای مسیحی را امر کرد که نوشته‌های ابن سینا را بلاتینی برگردانند ص ۳۶۵ ج ۲
 تراث الاسلام بقلم آلفرد گیوم .

یعقوب کندی را مؤون در دارالحکمة برای ترجمه دعوت کرد از اینجادرانسته میشود
 که او زبان خارجی می‌دانسته اما چون کتب فلسفه قسمت زیادی از سریانی ترجمه شده
 معلوم نیست یعقوب کندی از مترجم یونانی بوده یا مترجم سریانی ولی بطن قوی از
 سریانی ترجمه کرده .

اروپا در شناختن ارسطو خود را مدیون ابن سینا میدانند و اگر چه کتب ابن رشد نیز
 ارسطو را باروپا شناساند ولی چند قرن پس از آن که ترجمه کتب ابن سینا در اروپا
 رواج داشت .

ابن سینا مردی فوق العاده باهوش بوده از میان سن توما (۱۸) و سن اگوستن (۱۹) و

(۱۸) - Taumas d'Aquin ۱۲۷۴-۱۲۷۷ یکی از فلاسفه مشاهیر در قرون وسطی میباشد .

(۱۹) - saint Augustin یکی از فلاسفه اسکولاستیک اروپاست و این فیلسوف با ابن سینا خرد

گرفته که عقل فعال را که مدبر جهان طبیعت و بخشنده فکر است غیر از خدا دانسته و بعقیده
 اگوستن عقل فعال از خدا جدائی ندارد .

آلبرت کیبیر (۲۰) شاگردان مسیحی ارسطو و فارابی و این رشد شاگردان مسلمان ارسطو از همه باهوش‌تر است و اگرچه فلسفه اوزاده فلسفه یونان است ارج و بهای ابن سینا از بسیاری فلاسفه که فلسفه‌ای مستقل داشته‌اند بیشتر است .



(۲۰) - Albert legrand آلبرت کیبیر از فلاسفه اسکولاستیک می باشد و برای ابن سینا فزون از حد احترام قائل بود . و در موع تدریس کتب شیخ جامه عربی که زمان بوده می - پوشیده . . ۱۲۸۰-۱۱۹۳

نظری بتاریخ زندگی ابن سینا

کودکی که حسین نامیده شد در خانواده‌ای اسماعیلی که در بخارا زیست میکردند از مادری که ستاره نام داشت، زائیده شد.

اگر لاپلاس معتقد است که ستارگان از آفتاب جدا گشته اند در این مورد آفتاب از ستاره جدا شد. عبدالله پدر ابن سینا (۱) از اهل بلخ بود که از زادگاه خود بشهر بخارا پایتخت سلاطین سامانی کوچ کرد و بازنی ستاره نام از مردم دهکده افشنه ازدواج کرد و از این وصلت فرخنده آن فرزند شهیر بوجود آورد.

نعمه ناسازگاری که در این ارکستر شنیده میشود این است که ابن سینا ترك بوده و این ظن ناشی از آنست که امروز جمعی در نقشه‌های جغرافیائی بخارا را جزء ترکستان ذکر میکنند که بنا بر این عقیده ابن سینا ترك میشود.

عقیده مذکور ناشی از جهل بتاریخ و ندانستن جغرافیای طبیعی ایران است و اگر امروز بخارا و بلخ جزء حکومت ایران فعلی نیستند لازم نمی‌آید که نژاد مردم بخارا و بلخ هم عوض شده باشد.

بخارا زادگاه شیخ از شهرهای خراسان است که امروز از خاک ایران جدا گشته. یاقوت دره بیجم البلدان حدود خراسان را که ذکر می‌کند عقیده بلادری که سمرقند و فرغانه را هم جزء خراسان دانسته تخصصه می‌کند وحد شمالی خراسان را نهر جیحون می‌شمارد و خوارزم را خارج از حد خراسان میداند.

معتقدین بعقیده مزبور کتب شیخ را مطالعه نکرده بودند که به بینند حکمت علائی فارسی است و شیخ در فصلی که در طبیعیات از احوال بلاد مسکونه گفتگو میکند میگوید عربی در ماه اردی بهشت و خرداد به بخارا آمد و مردم از گرما درستوه بودند و او از سرما که از این جمله معلوم میشود که در زمان شیخ یعنی تا قرن چهارم هجری ماه‌های عربی در خراسان اشتهار نداشته و همچنین شیخ در الهیات شفا میگوید: (من کان من الناس بعید عن تلقی الفضیلة فهم عیید بالطبع مثل الزنج و الترك). یعنی

(۱) بیرونی در رساله تجدید نهایات ایاکن اورا ابوعلی سنوی خوانده و من جز این موارد جای دیگر دیده‌ام که شیخ سنوی خوانده شده باشد.

آنانکه از قبول فضیلت دورند بالطبع برده و غلام میباشند مانند زنگیان و ترکمان .
مردم ترک زبان ایران تصور نکنند که کلمه ترک آنان را نیز شامل میشود ، چه زبان
آذربایجان آذری بوده و زبان فارسی که زبان دله و قابل است دقیق ترین اوتماشات
روح را بیان سازد تا سواحل دریای سیاه و ماوراء جبال قفقاز میدان گفتگو داشته و از
آذربایجان دو شاعر شهیر مانند نظامی گنجه و خاقانی شیروانی برخاسته اند که دو عهد
آنان در شیروان و گنجه همه مردم فارسی گفتگو میکردند .

زندگی این سینا همواره مانند دریا مضطرب بود که زمانی بی تلاطم نسیکنر انید
ولی در خلال این احوال وقت را غنیمت شمرده و کتب جاوید خود را تألیف کرد .

در آغاز شیاب شیخ الرئیس در دربار نوح بن منصور سامانی بطبابت مشغول شد
و چون پادشاه سخت رنجور شد و شیخ او را معالجه کرد بسیار مورد توجه قرار گرفت
کتابخانه سلطنتی در اختیار او گذاشته شد و آنچه شیخ در همه عمر میدانسته همان بود
که در آمدت یاد گرفته و خود او این مطلب را نیز گفته است .

محمود غزنوی که مردی جهانگشا بود بقصد انقراض سامانیان بیخارا حرکت کرد
و بدست او این سلطنت ایرانی برچیده گشت . ابن سینا با غزنویان روی خوش نشان
نمیداد یا آنکه در دربار آنان هم علم و هنر مقامی رفیع داشت شیخ از دربار غزنوی
اعراض کرده بدربار علی بن مأمون خوارزمشاه روی آورد .

باز هم محمود غزنوی بسوی خوارزم حرکت کرد و سلطنت خوارزم را برچید و
شیخ مجبور بترک آن دیار شد این باره از خوارزم بسوم گرگان حرکت کرد .

قاپوس که مردی دانشمند و دانش دوست بود قدم شیخ را گرامی داشت و ابن سینا
زمانی در آن شهر آسوده گذرانید درباره اینکه آیا شیخ در گرگان اقامت داشته
یا نه میان مؤرخین اختلاف است و اخیراً در قانون مسعودی (۲) دلیلی بدست آوردم
که مسلم میدارد شیخ مدتی در گرگان اقامت گزیده .

ابوریحان میگوید که ابن سینا بامر زرین گیس دختر شمس المعالی مأمور شد که
عرض و طول و گرگان را استخراج کند و روشی را که ابن سینا بکار برده مورد
انتقاد بیرونی قرار میگیرد .

بنابراین مسلم میشود که شیخ در گرگان اقامت داشته و گرنه کسی که از خوارزم

(۲) قانون مسعودی مهمترین کتاب ریاضی اوریحان است و در عصر ناصرالدین شاه
در ایران نسخهای وجود داشته و نویسندگان نامه دانشوران در دست داشته اند و بعد آن يك
نسخه هم از دست رفته و در اروپا این کتاب موجود است اخیراً عالم و دانشمند ترکیه زکی ولیدی
توغان قسمتی از آنرا بضم رسائیده و از سه رساله دیگر بیرونی سه قسمت انتخاب کرده و
مجموعاً در يك جلد انتشار داده و می دانم این چه سلیقه ایست که کتب علمی را مثله سازند و چرا
دانشمند نامرده يك کتاب را کاملاً جاب نکرده است .

بری رود و در گرگان نماند چگونه میشود که عرض و ملول آن بلند را استخراج کند و استخراج عرض و طول فرع بر اقامت در آن شهر می باشد و پس از عزل قابوس ابن سینا بقصد یافتن جایگاه امن که چند روز زندگانی را بفراغ بال بگذارند بری حرکت کرد مجدالدوله دیلمی و مادرش باروئی باز شیخ را پذیرفته مجدالدوله گرفتار مالبخو پاشد و شیخ او را علاج بخشید .

ابن سینا رفته رفته در دربار آل بویه پایه ای بلند یافت و در عهد شمس الدوله بوزارت رسید و بعداً خلع شد و مدتی در اثر سعایت ساعیان در قلعه فردجان محبوس گشت و پس از رهایی از زندان درسفری که از اصفهان بهمدان میآمد در بین راه دچار قولنج شد و باحال قناعت بهمدان آمده و در جمعه اول رمضان چهارصد و بیست و هشت هجری در سن پنجاه و شش سالگی جهان را بدرود گفت و همدان برای آفتابی مغرب شد که مشرق آن خاک بخارا بود .

ای مرد بزرگ ! که برخلاف ایام حیات هزار سال است دور از کشمکشهای سیاسی آسوده در بستر لحد خفته ای در این ده قرن پادشاهان جهانگیر و جهانگشا در کشور تو بسیار پیدا شدند و سلطنتهایی یکی پس از دیگری تشکیل دادند و هر یک برای اطفاء شهوت خویش مردمی را از دم تیغ گذراند و شهرها را باشک و خون کشید ولی همه آنان محو شدند و اثری از آنان نماند تنها تو بودی که آثارت باقی و پایدار و نامت زینت بخش سر لوحه قرون بود .

زمانی که مرا از تو جدا میسازد هزار سال تمام است که زمانی بس طولانی است ولی از زمانی که میان تو و استادت ارسطو بود کمتر است و همانطور که تو نقد عمر را در فهم مقصد ارسطو خرج کردی من هم که از هم نژادان تو هستم و با تو همخون و همزبانم ایام شباب را در فهم مقصود تو تمام کردم و پس از هزار سال که بهترین قسمت شفای تو بزبان بیگانگان بود بزبان مادری تو برگردانیدم .

روزی که شروع بتدریس کتب تو کردم مویم بشب تار و مشک تثار طعنه میزد اکنون در کنار آن شب صبح راستین دمیده و آن مشک کافور گشته با اینحال آتش شوق سوزان تر شده و هرگز خاموش نمیشود مگر آنکه کانون این آتش که جان کوچک من است خاموش گردد .

این عشق که در سراسر ما را

روزی برود که سر نباشد

فهم مقاصد ترا کار آسانی میدانستم ولی پس از صرف بیست سال عمر هنوز آنطور

که باید و شاید مقاصد ترا درک نکرده ام .

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول

جانم بسوخت آخر در کسب این فضائل

مقایسه بین علم النفس ارسطو و علم النفس شفا

من در این شهر بزرگ که در دامنه البرز گسترده شده و مردمی غافل و خودپسند را در آغوش کشیده هر چه جستجو کردم از کتب ارسطو جز چند جلد منطق بدست نیاوردم که در يك صفحه متن یونانی و مقابل آن در صفحه دیگر ترجمه فرانسه اش را چاپ کرده بودند این چند جلد یافته من يك قسمت شعر و دیگری قسمت خطابه منطق بود که با قسمت شعر و منطق شفا که هنوز بچاپ نرسیده مطابق کردم و بسیاری از مطالب مفید را در آن دو کتاب یافتم که در شفا نبود و عقیده ام بر این شد که ماهم مانند اروپائی ها باید بگذریم کتب ارسطو را از نو بزبان پارسی ترجمه کنیم .

سمع الکیان یا سماع طبیعی و کون و فساد ارسطو هم که دو کتاب از طبیعیات شفا را تشکیل داده بقلم لطفی احمد که وقتی رئیس دانشگاه مصر و زمانی وزیر خارجه کشور مصر بود از ترجمه فرانسه عبری گردانیده شده که مکرر با شفا تطبیق کردم و در شفا چندان مطلب زائدی نیافتم .

بسیار مایل بودم که روانشناسی ارسطو را هم بدست آوردم خوشبختانه موقعی که مشغول طبع کتاب بودم بمقصود خود ناائل شدم و دونفر از دانشمندان مصر این کتاب نفیس را از متن فرانسه و انگلیسی که ترجمه یونانی است عبری ترجمه کرده اند .

و نیز کلیات فلسفه این رشد که از دیر باز خطی بود و ارنست رنان کتاب را در کتاب این رشد مطالعه کرده بچاپ رسیده و بدست آوردم و چون این رشد نسبت با ارسطو وفادار تر بوده و از روی ترجمه های تامس پیوس و اسکندر را فریدوسی، دوتن مفسر کتب ارسطو اقوال ارسطو را نقل کرده برای تشخیص کتاب علم النفس شفا و تعیین ارزش واقعی آن مقایسه دو کتاب با کتاب علم النفس شفا نتایج سودمندی داد که بطن اغلب در تاریخ فلسفه عائد کس نگشته و کاملاً تازه گی دارد .

کتاب دیگری که برای مطالعه آن در قسمت کاری که پیش گرفته ام بسیار مفید بود ترجمه علم النفس ارسطو میباشد بقلم افضل الدین کاشی استاد خواجه طوسی که از ترجمه عربی افضل الدین پیارسی ترجمه کرده و این دانشمند دوست داشته بزبان پارسی پیسر بنویسد و رباعیاتی هم بس حکیمانانه از او بوده است که چاپ شده .

این کتاب هم برای مقایسه علم النفس شفا با افکار ارسطو بی تأثیر نبوده ولی با آنکه در نوع خود ترجمه افضل الدین منحصر بفرد است بدرد امروز نمیخورد زیرا عبارت آن کهنه و از فهم عموم مردم دور است و برای روشن شدن مقصود قسمتی از آن نقل میگردد.

المقالة الثانية دانای یونان چون پرداخت از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس: هم آنکه نفس را جسم گفت و هم آنکه گفت از ابتلاف تن حادث شده و هم آنکه گفت از قبل مزاج تن خیزد پس گفت بتگریم و باز جوئیم تا نفس يك گوهر است و قوتهای او بسیارند یا در ما نفس های بسیارند مختلف گوهر.

افضل الدین میخواهد در اینجا دو مطلب را ترجمه کند یکی اینکه عقاید حکما را در حقیقت نفس بیان کند و دیگر اینکه آیا یک نفس در کالبد ما میباشد و قوای گوناگون دارد یا نفوس مختلفی در ما موجود است و این مطالب را در ترجمه حاضر عبارت نو از زیرچشم میگذرانید.

فصل دوم - در یاد آوری اقوال قدما در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان. برخی از قدما نفس را جسم دانسته (سطر ۹۷ صفحه ۱۰) برخی دیگر از ایشان بر این شده اند که نفس تالیف و نسبتی بین عناصر است (سطر سوم و چهارم صفحه ۱۷) فصل هشتم. آراء مشهور در ذات نفس و افعال آن مختلف است یکی این است که گفته اند ذات نفس يك چیز است و تمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد. با مقایسه این دو ترجمه معلوم میگردد که کدام يك روشنتر است.

از تمام قسمتهای ترجمه افضل الدین بعید تر از فهم جمله (مختلف گوهر) است که در اصل گوهر مختلف بوده و اضافه مقلوب است مانند سرخ گل و مهتاب شب که از چند تن یکی متوجه این جمله نمیشود و باید فاء کلمه مختلف را سکون دهند و حال آنکه من خود ازا کثر مردم شنیده ام که بکسر فاء میخوانند.

کتاب علمی باید عبارت روشن نوشته شود تا بر اشکال مطلب اشکال عبارت افزوده نگردد.

علم النفس شفا در حقیقت دنباله کتاب قانون است و فن اولیه ابن سینا که در تمام ادوار زندگی آنرا تمرین و ممارست کرده طب بوده از اینرو این کتاب از تمام کتابهای شفا کاملتر است علم النفس ارسطو نهالی بوده که در اثر فکر عمیق ابن سینا آن نهال را در این کتاب درختی تناور میبینیم و پس از گذشتن ده قرن تمام امروز که این کتاب از نظر شما میگردد کتابی نو و عصری است و چون مقاله سوم آن که وارد بحث رنگ و نور و مسائل طبیعی شده بود مانند سماع طبیعی فقط جنبه تاریخی داشت و بدرد امروز نمیخورد من در این ترجمه آن مقاله را حذف کردم و اگر کسی مایل است آن مقاله را هم بداند بهتر ترجمه

اول رجوع کند .

مسائلیکه درحقیقت نفس ذر این کتاب ذکر شده با آنچه بر گسون در فرانسه منادی آن بود تطبیق میشود و موضوعاتی که در حقیقت حس گفته شده مانند تحقیقات در حس لامسه و حس شامه بعد اعجاز است .

امروز دسته ای زیاد از فلاسفه ویتالیست نامیده میشوند (vitaliste) که معتقدند حیات در بدن از روح پیدا میشود که نامش را کمال گذاشته اند (Antéléchie) و در فصل اول این کتاب تعریف کمال اول و کمال دوم بتفصیل از نظر شما خواهد گذشت . همانطور که گفته شد این سینا در حقیقت طبیب بوده و شهرت او در طب عمده مربوط بهوش وافر و استعداد خداداد او بوده معالجه ای که از خواهرزاده قابوس کرد بحد اذیت دریافت که این جوان عاشق است همانطور معالجه است که پزشک عالیقدر از فروید نام آنرا تداوی روحی گذاشته

این سینا مانند فروید یا بعبارت صحیح فروید مانند ابن سینا عقیده داشت که علمای نسج شناسی و فیزیولوژی انسانرا نمیتوانند تشریح کنند بلکه قسمتهای تشریح ناپذیر انسانی که ضمیر او را تشکیل میدهد بیشتر از آن قسمت است که تشریح شده و فقط باید با تخزیه و تحلیل افکار مریض علت ناراحتی او را یافت .

این سینا معالجه با برق رامبدانسته اما چون در آن عصر الکتریسته کشف نشده بود مریضی که باید با برق معالجه شود او را با تماس گرفتن با ماهی رعاده معالجه میکردند . در اقیانوس هند نوعی ماهی موجود است که عربها نام آنرا رعاده گذاشته اند زیرا این ماهی ارزشی در بدن ایجاد میکند . ابن سینا در کتاب قانون میگوید اشخاصیکه بضعف اعصاب مبتلا هستند باید این ماهی را در دام زنده گرفت و عصائی بدست آنان دادو سرعصاب بدن ماهی گذاشته شود لرزشی که در بدن آنها پیدا میشود آنرا شفا خواهد بخشید امروز با ساختن الکتر و شوک از ماهی رعاده مستغنی گشته ایم و بدون شك این طرز معالجه از خصائص طب هندی بوده و گر نه یکنفر ایرانی چه میداند که ماهیهای دریای هند چه خاصیت دارد .

ارسطو برای حس لامسه چهار چیز را بیشتر قابل ادراک نمیدانست که عبارتند از حرارت ، برودت ، رطوبت ، بیوست این رشد هم که بفسفه ارسطو بیشتر از ابن سینا وفادار بوده همین چهار چیز را قابل ادراک میدانسته و ابن سینا ثقل ، خفت ، خشونت ، و ملاست را نیز بر مبرکات لمس افزوده .

ارسطو تصور میکرده که لذتی که حس از محسوس میبرد در خود حس است ابن سینا این موضوع را تحلیل کرده و معتقد است حس لامسه و شامه ذائقه در خود حس است ولی لذت چشم و گوش که دو عضو حس بیضائی و شنوائی هستند در خود آن هائست باین معنی که ما وقتی منظره زیبایی می بینیم یا آواز دلپسندی می شنویم لذتی که در ما پیدا میشود هر خود چشم

و گوش بلکه در جان خود از آن منظره دلفریب و آن آواز بهره مند می‌شویم .
و حال آنکه از سه محسوس دیگر نفس لذت می‌برد اما ظرف لذت خود آن حواس
است و این تحقیق دقیق شایان آفرین است .

این سینا در پایان فصل اول مقاله اول کتاب حاضر اشاره‌ای بتجرد نفس می‌کند باین
عبارت (باید انسان تصور کند که آیادفعته بطور کامل آذریده شده بکلی چشم او از مشاهده
اشیاء خارجی محجوب است و در هوای پائین می‌رود که فشار هوا باو صدمه نمیزند تا
محتاج بلمس شود بچیزی هم برخورد نمی‌کنند و چیزی را هم احساس نمی‌کنند سپس انسان
باید تأمل کند که آیا در این حالت خود او برای او ثابت است در حالیکه هیچیک از اعصاب
ظاهری و باطنی و قاع و دماغ و هیچیک از موجودات خارجی برای او ثابت نیست و فقط
خود را حس می‌کند بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود قائل شود و اگر هم در این
حالت دستی یا عضوی تخیل می‌کند جزء ذات خود تصور نمی‌کند بنا بر این انسان برای
خود ظاهر است بی آنکه در این حضور بیدن نیازمنه باشد .

دکارت هم همین دلیل را از این سینا گرفته و می‌گوید (آنگاه با دقت مطالعه
کردم چه هستم و دیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان که من در آنجا باشم
موجود نیست .

اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیل
در حقیقت چیزهای دیگر را دارم بپراحت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم از این رودانستم
که من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمکان
و قائم بچیزی مادی نیست و بنا بر این انسان یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم
هستم کاملاً از تن متمایز است بلکه شناختن او از تن آسان تر است و اگر هم تن نمی‌بود
همان بود که هست .)

نقل از ترجمه فروغی

این دو قسمت معلوم می‌سازد که دکارت عبارت شگوارا کمی تغییر داده و پوشیده نماند
این دلیل در روانشناسی ارسطو نیست و از خصائص علم النفس شفا می‌باشد .
دکارت برای احساسات انسان قائل است که کیفیات محسوسه همان طور که ادراک
می‌شود در خارج وجود ندارد و ممکن است حواس ما آن کیفیات را باین صورت که درک می-
شود در آورده باشد یعنی معلوم نیست قند همین طور که من آن را شیرین تصور می‌کنم
در خارج هم همین طور باشد .

این سینا پیش از دکارت بچند قرن این حقیقت را کاملتر شرح داده و می‌گوید .
(شرط چیزی که محسوس بالذات است این نیست که ما آن را بدون انفعال از ناحیه
آن احساس کنیم زیرا چیزی که گرم است مادام که تولید حرارت نکند حس نمی‌شود و در
حقیقت کیفیتی که در محسوس است احساس نمی‌گردد بلکه آنچه از محسوس در حاشه احداث

شده پس می‌گردد.

خلاصه ، فلسفه دکارت قسمتی از علم النفس شفا میباشد که تغییر و تبدیل یافته.

ابن سینا يك موضوع كوچك را که در کتاب ارسطو میدیده با اندازه‌ای بر آن تفریع میکند و شرح و بسط می‌دهد که بکلی چیز دیگر میشود از اینرو ابن سینا را می‌توان فیلسوف گفت زیرا عقاید خاتمه بسیار دارد ولی ابن رشد را با همه دقت نمی‌توان فیلسوف گفت .

فارابی هم در طرز فکر با ابن رشد شبیه است بسیار خشک و جامد و مقلد بوده و فقط مسائل خویش را به بیان گفته‌های ارسطو اختصاص داده در رساله عقل که از بهترین و سائل او است می‌شمارد که ارسطو در چند جا و چند کتاب نام عقل را برده و در هر کدام چه مقصودی از این نام داشته !.

ابن سینا يك ایرانی کامل بوده خاصیت نژاد فارسی را که تطور فکر و وسعت خیال باشد کاملاً دارا بوده .

بنا بر این ما اگر فلسفه ابن سینا را گاهی آمیخته با افلاطون جدید و زمانی آکنده از افکار او ببینیم نباید توقع داشته باشیم که چرا از دایره افکار ارسطو پا بیرون گذاشته اروپائی‌ها این رشد را مفسر مورد اطمینان قرار داده‌اند . و در این لقب تعریضی با ابن سینا می‌باشد که در تفسیر کتاب ارسطو مورد اطمینان نیست .
من هم این معنی را تصدیق میکنم که افکار ابن سینا با افکار ارسطو بسیار فرق دارد ولی فیلسوف ملزم پیروی از يك فاسفه خاصی نیست .



ابن سینا متجاوز از دوهزار جلد کتاب که بیشتر آن ترجمه بوده در مدارك كتاب شفا دسترس داشته و كتاب شفا مجموعه آن آثار است.

فارابی، کندي، عيس بن زرعه، يحيى بن عدی، اخوان الصفا و ويهم رفته بیش از پانصد رساله داشته اند که تمام در دسترس ابن سینا بوده و برای آنکه بتوان مدارك شفا را دقیق تر بدست آورد باید همه رسائلی را که مترجمین عصر عباسی که از سی تن متجاوزند از فهرست ابن الندیم و تاریخ الحکماء فقطی بدست آورد و کتبی را هم که برخی از فضلی قرن سوم و چهارم نگاشته اند بر آن افزود تا بتوان بطور تقریب گفت که شفا خلاصه چند کتاب و رساله است.

اینجانب تمام کتب ترجمه را برای کمی وقت نتوانستم جمع بزنم که چه مقدار است و اینکه مدارك شفا را دوهزار جلد حدس زدم در ذهن خود کتب و رسائل مترجم را جمع زدم و تصور میکنم از دوهزار جلد بیشتر کتاب و رساله از نظر ابن سینا گذشته.

انشاء این کتب و رسائل که هر کدام به اسلوبی خاص نگاشته شده بود کار آسانی نبوده و ابن سینا با نوشتن شفا ما را از مطالعه دفاتر پراکنده و رسائل متفرق بی نیاز ساخته. با آنکه نویسنده شفا ماعل بوده همه معلومات فلسفی عصر خویش را فرا گیرد و آنچه را که از حکمای یونان و اسکندریه رسیده در یک دوره کتاب گرد آورد کاملاً باین مقصود نائل نگشته و علت این عدم موفقیت آن است که بیش از اختراع چاپ از هر کتابی چند نسخه بیشتر در دست نبوده که ای بسا یک مرد جوینده که بضاعت مالی هم داشته عمری را در آرزوی کتابی می گذرانیده و نمی یافت. بعلت مذکور بسیاری از کتب معدوم گشته و جز نامی از آنها باقی نمانده مابند بسیاری از رسائل کنندی و برخی از کتابهای ابن سینا مثلاً وزن مخصوص اجسام را که ارضمیدسی کاشف آن است و راز او بیرونی از نو بسیاری از جواهر و فلزات را سنجیده و وزن آنرا تعیین کرده بودند در سبب شفا اثری از آن نیست.

همچنین آینه های مقرر که ارشمیدس نیز سازنده آن است و کشتی های مهاجمین را با آن وسیله در میان دریای سوزانید در شفا لازم بوده که ذکر شود و حال آنکه ابن هبشم در آینه های محدد و مقرر رسائلی نوشته.

بنی موسی بن شاکر در مکانیک کتابی نوشته اند که حاوی مسائل مهمه است و در

شفا آن موضوعات ذکر نشده . همچنین ابن سینا معتقد بوده که جسم برای سنگینی که دارد سقوط میکند و حال آنکه پیش از او ثابت بن قره بجاذبه اعتقاد داشته و می گفته است اگر زمین را بدو نیم کنند و آن دو نیم را بشرق و غرب برند وورها سازند این دو نیم حرکت کرده و در میانه جو بهم خواهند رسید .

ابن سینا زمین را ساکن می دانسته و دلیل آورده که اگر زمین حرکت کند سنگی را که از لب دیوار بزمین پرتاب کنیم کمی آن طرف تر خواهد افتاد و مرغی که میخواهد بد درختی بنشیند کمی آن سوتر خواهد نشست زیرا درخت از نزد آن مرغ حرکت کرده و آن سوتر رفته و حال آنکه ابوسعید سجزی نوعی اسطرلاب ساخته بود که بیرونی در کتاب (الاستیعاب فی معرفة الاسطرلاب) می گوید بادیدن آن شخص یقین پیدا میکند که جز بحر کت زمین نمی توان قانع شد و فقط از مثل بیرونی کسی تعجب میکنم که چرا این آلات عجیب را توصیف نکرده که آیندگان که از دیدن آن محروم مانده اند بتوانند این حقیقت را تصور کنند .

ابن سینا در کتب ریاضی شفا از ظل و ظل تمام و قطر ظل و قطر ظل تمام بحثی نکرده و از این کشف بزرگ که مولود فکر ریاضی ابوالوفای بوزجانی است و قدرتی تمام بعلم مثلثات مسطحه و کروی بخشیده خبری نداشته .

بدلائل مهمی که در تاریخ ریاضی داریم یونانیان در مثلثات جزیب و جیب تمام خط دیگری تصور نمیکردند و کتاب مجسطی و کتب ریاضی آنان که در دست است مؤید این عقیده است ولی ابوالوفای بوزجانی چهارخط مذکور را بر آن دوخط افزوده و البته نزد آشنایان بعلم ریاضی مسلم است که این چهار خط چه قدرتی بعلم مثلثات داده است .

یکی از شاهکار های علمی که در عصر ما نگاشته شده تاریخ ریاضی غلامحسین مصاحب است که جبر خیام را بضمیمه آن تاریخ با ترجمه پارسی دانشمند مزبور انتشار داده و و راجع به ترقی مثلثات و ارزش فکر بوزجانی بحث مفیدی در بسط و تکمیل مثلثات آن کتاب دیده میشود .

نصیرالدین طوسی کتابی در مثلثات دارد که از افتخارات نژاد ایرانی است و این کتاب راسطان عبدالحمید در استانبول بطبع رسانید و در آن کتاب علامه طوسی میگوید بدون شک چهارخط مثلثاتی مذکور از ابوالوفای بوزجانی است .

(۱) ابوالوفای بوزجانی یکی از وزراء آل بویه است و ابوجیان توحیدی کتاب الامتاغ و الموائنه را با او اهداء کرده و کتاب مزبور که بیش از هزار سال پیش نگاشته شده و نویسنده نیشابوری بوده است دو نفر اساتید دانشگاه مصر آنرا اصلاح کرده اند و بل کراوس آلمانی آن دو استاد ادبیات عرب را انتقاد کرده و با توجه باین انتقادات هوش اروپایی و پشت کار دیده می شود که چه اندازه است .

ابن سینا در فصل دوم مقاله سوم علم النفس شفا که در نور بحث کرده میگوید شعاع درجسم مقابل دفعتاً حادث می گردد و چون از چیزی که بالا تراست حادث میشود توهم میگردد که شعاع از بالا بیائین فرود می آید و عقیده دائر بحرکت شعاع را در این فصل باطل میسازد .

ابن هیثم در کتاب مناظر که کمال الدین پاریسی تلخیص کرده دلائلی برای حرکت نور آورده ابن سینا برای شعاع خورشید حرارت قائل نبوده و در فصلی که از احوال بلاد مسکونه گفتگو می کند (ص ۲۵۷ طبیعیات) می گوید (شعاع شمس جسم یا نیروئی که از آفتاب بر زمین منتقل شود نیست بلکه شعاع چیزی است در جسم مقابل قابل ضوء بشرط آنکه جسم شفاف متوسط گردد و در این حال شعاع آنها حدوث می یابد و جسم قابل برای حرارت چون مضمئی شود گرم میگردد و هر اندازه که اضافه شدید تر باشد حرارت اشتداد می یابد) ولی ابن هیثم برای خود آفتاب حرارت ذاتی قائل بوده و ابن سینا در این مطالب درست از ارسطو تقلید کرده و در فصلی که ارسطو از مرئی سخن میگوید همین عقاید را اظهار داشته ولی ابن هیثم بمسائل جدیدی نائل گشته

ابن سینا برای آتش زیر ملک قمر مکانی قائل بوده که این آتش با فلک قمر مماس است و کره آتش روی کره هوا قرار دارد که فلک آتش ناهیده میشود و علت اعتقاد این فرضیه عجیب آن است که شهب و نیازک که بما آنها را در آسمان محترق می بینیم به عقیده قدماء بخارات متصاعد از زمین بودند که چون بفلك آتش رسیدند آتش می گرفتند ولی ابوریحان منکر کره آتش است . ص ۳۰۰ ترجمه آثار الباقیه



دقام علمی فروغی و خدمت او بفلسفه

از برای يك کشور سبب افتخار است که زمامداران آن دانشمند و اهل علم و ادب باشند بدینجهت با فساد دستگاه حاکمه اگر يك تن هم بتور علم روشن شده باشد باز وجود او مقتدم است .

محمدعلی فروغی در حجر پدري ادیب تربیت شد و از کودکی باشعر و ادب آشنا گشت. قاجاریه شعر و ادب را دوست میداشتند ولی بیشتر از این حد را نمی فهمیدند چیست از اینرو شعرای زیاد در دربار آنان تربیت شد ولی علمای دیده نشده.

علیه محمد اصفهانی پدر نجم الدوله که نزد اهل دانش غیاث الدین جمشید دوم لقب یافته و بیشک مخترع لگاریتم و از علمای ریاضی محسوب میگردد در دربار مورد توجه نبود فقط اعتضاد السلطنه وزیر علوم از او تققد میکرد و نزد او درس میخواند ولی قآآنی و یغما دوشاعر مفسد و فاسد در دربار منزلتی رفیع داشتند .

بادر نظر گرفتن شرائط زمانی و مکانی فروغی هم در ادبیات بیشتر وارد بود تا علوم منتها بزبان فرانسه آشنا بود و برای هوش ذاتی که داشت برخلاف سائر ادب با از خطه ادب و عالم الفاظ پا بیرون گذاشت و با علوم آشنا شد و از علوم عصری و فلسفه نصیبی یافت. عمده شاهکار فروغی سه جلد کتاب بنام سیر حکمت در اروپا میباشد که فقط يك قسمت از جلد اول که گفتار در روش راه بردن عقل باشد ترجمه است و بقیه گرد آورده خود اوست .

قسمتی از آن کتاب که ترجمه میباشد بسیار زیبا و کامل است و من این ترجمه را - با متن فرانسه آن تطبیق کرده هیچ جمله ای اسقاط نشده بود و عجبر این است که با وفاداری باصل، اسلوب کتاب فارسی است. نویسنده مزبور بزبان فارسی خدمت کرده و اگر اغلاظی در کتابهایش مشاهده میشود در مقابل خدتهای علمی او بسیار ناچیز و قابل چشم پوشی است و همانصورت که گفته شد ترجمه حکمت دکارت خالی از عیب است و از شاهکار های ترجمه و ترفارسی است ولی در حواشی کتاب خود آن مرحوم مطالبی زبسته که گواهی صادق است بر اینکه در فلسفه زیاد عمیق نبوده مثلا دکارت میگوید (در این باب بیرو عقیده اجماعی حکما هستم که میگویند کمی ویشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات

صورت با حقیقت افراد بیش و کم ندارد .

فقید سعید در حاشیه اینقسمت نگاشته است

(صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند) حاشیه مزبور حاکی است که بگفته دکارت توجهی نگشته زیرا دکارت این قضیه را از ارسطو بعاریت گرفته که شدت وضعف در اعراضند و جوهر قابل شدت وضعف نیست یعنی میتوان گفت این عاج از آن عاج سفیدتر و این سیب از آن سیب سرخ تراست ولی نمیتوان گفت این عاج از آن عاج تراست و این سیب از آن سیب سیب تراست زیرا در حقیقت ذات افراد با هم اختلاف ندارند زنگی و رومی درهوش ، در دیدن ، در رنگ باهم متفاوتند ولی در انسانیت که ذات آنها است بی تفاوت می باشند .

از اینجاست که ارسطو بحرکت در جوهر قائل نیست و حق هم با اوست اکنون بحاشیه مزبور بنگرید و در معنای آن تفکر کنید که از د و قسمت تشکیل میشود .

۱ (صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز) اینقسمت کاملا صحیح است و با اصل مطلب مربوط است و پیش از این حاشیه لزومی نداشت .

۲ (صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند) .

قسمت دوم بگلی زائد و غلط است زیرا شخصیت افراد با اعراض نیست و محبت از محبت تشخیص نیست و تشخیص هر چیز هم بوجود اوست و هیچ حکیمی چنین سخن نگفته که شئی باید بعرض تشخیص یابد بلکه امر بعکس است تشخیص عرض به تشخیص موضوع آنست و این قبیل موضوعات کاملا نزد اهل فن آشکار میکنند که تا چه اندازه فاضل مزبور از فلسفه مطلع بوده .

دکارت میگوید از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی است که به نسیم بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی و حدیدی میماند که دائما بقراوانی بقلب و دماغ بالا میروند از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد .

فاضل مزبور در حاشیه نوشته (Eesprits Animaux) لفظ روح در اینجا بمعنایی که متبادر بذهن است استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بقرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت بجز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده .

فاضل مزبور چون اصطلاح حکما را در روح نمیدانسته باروشن بودن مقصود دکارت این حاشیه نا درست را ترتیب داده .

روح لفظی است مشترك که گاهی بنفس اطلاق میشود و گاهی به بخاری که از قلب
بدماغ متصاعد میگردد برای روشن شدن مقصود بفصل هشتم مقاله چهارم رجوع کنید .
اینکه فروغی میگوید مقصود از کلمه روح نفس مجرد نیست درست است ولی چون
از معنای فلسفی دوم اطلاع نداشته از پیش خود افزوده که ذرات صغیری از خون است که
بنابفرض دکارت بعضلات میرسد و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده
و حال اینکه دکارت بعسراحت میگوید که روح حیوانی به نسیمی بسیار لطیف یا شعله
بسیار صافی و حدیدی میماند و از کجای این جمله ذرات فهمیده میشود و نسیم بسیار لطیف
همان روح بخاری متولد در قلب است و اعصاب را ابن سینا پیش از دکارت دو قسم کرده
است اعصاب مجوف و اعصاب مصمت و بجزد و عصب چشم تمام اعصاب را شیخ مصمت
میداند .

در ترجمه سماع طبیعی دانشمند نامبرده اشتباهاتی بزرگ دارد و باهمه این اشتباهات
باید ببقام علمی فروغی سر تعظیم فرود آورد زیرا يك نخست وزیر که اوقات فراغت خود
را باید در قمار و خمر و خمار بگذارد بعلم پرداخته

البته کسی که کار می کند اشتباه هم کم و زیاد دارد ولی در روانشناسی شفا که
نتیجه بیست سال تحصیل و تدریس است امید است که کمتر بتواند کسی اشتباهی بگیرد .
خدمتی را که با تنگدستی انجام دادم از خدمت فروغی باین سینا صادقانه تر است
و در مقابل پیشیزی هم از دولت توقع ندارم و نه تنها از بیست سال کار سودی مادی*
عائد نگشته بلکه ثروت پدری را هم در این راه خرج کردم . در قمار عشق ایدل کی
بود بشیمانی .

تنها چیزی که خاطر من را ناراحت می کند و گاهگاهی موجب افسردگی می شود
این است که عمر من برای کسب نان مانند چراغ روز بیهوده می سوزد من که می توانستم
باین کشور خدمت علمی کنم چرا باید وقتم در کارهای کوچک تلف شود .



صورت یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد .

فقید سعید در حاشیه اینقسمت نگاشته است

(صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند) حاشیه مزبور حاکی است که بگفته دکارت توجهی نگشته زیرا دکارت این قضیه را از ارسطو بعاریت گرفته که شدت وضعف در اعراضند و جوهر قابل شدت وضعف نیست یعنی میتوان گفت این عاج از آن عاج سفیدتر و این سیب از آن سیب سرخ تراست ولی نمیتوان گفت این عاج از آن عاج تراست و این سیب از آن سیب سیب تراست زیرا در حقیقت ذات افراد با هم اختلاف ندارند زنگی و رومی درهوش ، در دیدن ، در رنگ باهم متفاوتند ولی در انسانیت که ذات آنها است بی تفاوت می باشند .

از اینجاست که ارسطو بمرکت در جوهر قائل نیست و حق هم با اوست اکنون بحاشیه مزبور بنگرید و در معنای آن تفکر کنید که از دو قسمت تشکیل میشود .

۱ (صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز) اینقسمت کاملاً صحیح است و با اصل مطلب مربوط است و پیش از این حاشیه لزومی نداشت .

۲ (صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند) .

قسمت دوم بکلی زائد و غلط است زیرا شخصیت افراد با اعراض نیست و صحبت از بحث تشخیص نیست و تشخیص هر چیز هم بوجود اوست و هیچ حکیمی چنین سخن نگفته که شئی باید بعرض تشخیص یابد بلکه امر بعکس است تشخیص عرض به تشخیص موضوع آنست و این قبیل موضوعات کاملاً نزد اهل فن آشکار میکنند که تا چه اندازه فاضل مزبور از فلسفه مطلع بوده .

دکارت میگوید از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی است که به نسیم بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی و حدیدی میماند که دائماً بفرآوانی بقلب و دماغ بالا میرود از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد .

فاضل مزبور در حاشیه نوشته (Eesprits Animaux) لفظ روح در اینجا بمعنائی که متبادر بذهن است استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بعرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت بجز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده) .

فاضل مزبور چون اصطلاح حکما را در روح نمیدانسته باروشن بودن مقصود دکارت این حاشیه نا درست را ترتیب داده .

روح لفظی است مشترك که گاهی بنفس اطلاق میشود و گاهی به بخاری که از قلب بدماغ متصاعد میگردد برای روشن شدن مقصود بفصل هشتم مقاله چهارم رجوع کنید .
اینکه فروغی میگوید مقصود از کلمه روح نفس مجرد نیست درست است ولی چون از معنای فلسفی دوم اطلاع نداشته از پیش خود افزوده که ذرات صغیری از خون است که بنا بر فرض دکارت بعضلات میرسد و اعصاب را مجوف دانسته و حاصل آن ذرات تصور کرده و حال اینکه دکارت بصراحت میگوید که روح حیوانی به نسیمی بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی و حدیدی میماند و از کجای این جمله ذرات فهمیده میشود و نسیم بسیار لطیف همان روح بخاری متولد در قلب است و اعصاب را ابن سینا پیش از دکارت دو قسم کرده است اعصاب مجوف و اعصاب مصمت و بجزد و عصب چشم تمام اعصاب را شیخ مصمت میداند .

در ترجمه سماع طبیعی دانشمند نامبرده اشتباهاتی بزرگ دارد و با همه این اشتباهات باید بمقام علمی فروغی سر تعظیم فرود آورد زیرا یک نخست وزیر که اوقات فراغت خود را باید در قمار و خمر و خمار بگذارد بعلم پرداخته
البته کسی که کار می کند اشتباه هم کم و زیاد دارد ولی در روانشناسی شفا که نتیجه بیست سال تحصیل و تدریس است امید است که کمتر بتواند کسی اشتباهی بگیرد .
خدمتی را که با تنگدستی انجام دادم از خدمت فروغی باین سینا صادقانه تر است و در مقابل پیشیزی هم از دولت توقع ندارم و نه تنها از بیست سال کار سودی مادی عاقدم نگشته بلکه ثروت پدری را هم در این راه خرج کردم . در قمار عشق ایدل کی بود پشیمانی .

تنها چیزی که خاطر من را ناراحت می کند و گاهگاهی موجب افسردگی می شود این است که عمر من برای کسب نان مانند چراغ روز بیهوده می سوزد من که می توانستم باین کشور خدمت علمی کنم چرا باید وقتم در کارهای کوچک تلف شود .



انتقاد بکتاب روانشناسی آقای دکتر سیاسی

در تشکیلات فرهنگ ایران کمتر اتفاق می افتد که کتاب مفیدی نگاشته شود و عمده مقصود از تألیفات استفاده های مادی است که برخی از افراد نابکار و فاسد خود را بر فرهنگ تحمیل کرده و مهملاتی با اسم کتاب مینویسند اینجانب که در کنار آن بسیط عریض و طویل قرار گرفته ام عالم را از عالم نما فرق میگذارم و چون بفرآ گرفتن برخی از رشته های علوم اشتیاق روز افزون دارم و برای شفای ازدرد چهل، که مردم دیگر هم سختتر گرفتار ولی توجهی بدرد ندارند، هر گاه میبینم که کتابی نوشته شده که موجب تباه ساختن عمر جوانان میشود افسرده میگردم و هر وقت مینگریم استادی که در حقیقت استاد است نه اینکه پایه استادی داشته باشد دست به تیغ قلم آخته و بسا اهریمن نادانی بجهالت پرداخته خرسند میشوم.

کتاب روانشناسی دکتر سیاسی یکی از کتب مفیده است که با همه روانی عبارت و سادگی تعبیر شامل مطالب دقیق است و از همه آن مباحث مبحثی که از غریزه گفتگو می کند عمیق تر است و اکثر آن مطالب در کتاب شفا کاملتر بحث گشته و البته خوانندگان کتاب علم النفس شفا اگر قبلا آن کتاب را از نظر بگذرانند برای فهم مقاصد عالی ابن-سینا آماده تر میشوند

در روانشناسی دکتر سیاسی از فلسفه و منطق ارسطو قسمت هائی بکار برده شده که خالی از تأمل نیست

مثلا دانشمند نامبرده در فصل اول کتاب میگوید (حکمای غربی و شرقی مانند افلاطون و ارسطو و سنت تماراکن و ابوعلی سینا و ملاصدراى شیرازی و بسوئه همین نظر را داشته و نفس را باین اعتبار که جوهریست مجرد و ممتاز از بدن و از آثار خود مطالعه کرده اند

لیکن چنانچه از نفس معنی اول را بخواهیم و همان گونه که عالم فیزیک بچه چیزی و ماهیت ماده کار ندارد بلکه فقط بتحقیق آثار و خواص آن می پردازد ما نیز بتحقیق و بحث کیفیت نفسانی اکتفا کنیم علم النفس از قلمرو و فلسفه اولی خارج شده در زمره سایر علوم جای خواهد گرفت).

اشتباهی که در این قسمت شده آن است که علم النفس را دانشمند مزبور تصور کرده قدماء جزء فلسفه اولی میسر شدند و حال آنکه علم النفس را از زمان ارسطو گرفته تا این اواخر همه حکما جزء طبیعیات میدانستند با این سبب از علم النفس در طبیعیات بحث میشد که نفس محرك حیوان است و حرکت هم مادی است. باین جهت علم النفس جزء طبیعیات قرار گرفته.

ابن سینا این مطلب را در فصل اول مقاله اول کتاب حاضر کاملا شرح داده و در آنجائی که میگوید در بیان حقیقت نفس از نظری که نفس است در حاشیه آن قسمت نوشته ام: (یعنی اگر نفس را علاقه ببدن نبود بحث از آن ربطی با علوم طبیعی نداشت و از نظر علاقه آن ببدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبیعیات محسوب میشود چنانکه کتابی را که در دست دارید ششمین کتاب از طبیعیات شفا میباشد.)

دانشمند مذکور در قسمت کلی و جزئی گفته است: « همچنین منطقی ها در هر کلی دو صفت تشخیص داده اند یکی مفهوم و دیگری مصداق. مفهوم عبارت است از مجموع صفات مشترکی که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند (جسم نامی و حساس و ناطق) که مفهوم انسان هستند - مصداق با افرادی گفته میشود که میتوانند تحت عنوان آن کلی قرار بگیرد چنانکه پرویز و تقی و ایرانی و اروپائی ... بالجمله تمام افراد بشر مصداقهای (انسان) میباشد زیرا این لفظ بهمه آنها اطلاق میشود »

این اشکال بر این تعریف وارد است که منطقی ها برای کلی مصداق قائل نیستند و فقط تعریف کلی اینست که اگر فرض صدق مفهومی بر افراد کثیر ممتنع نباشد آن مفهوم کلی است بی آنکه مصداق در خارج داشته باشد و شمس کلی است با آنکه در خارج يك فرد بیشتر ندارد ولی چون میتوان شمس دیگری تصور کرد لذا شمس کلی دانسته شده از اینجاست که جلال الدین رومی در وصف شمس تبریزی میگوید که فرق تو با شمس آسمان این است که برای او در ذهن میتوان افراد مشابه و همانند تصور کرد ولی برای تو در ذهن هم نمیتوان شبهی تصور کرد و تا کسی معنی کلی و تعریفات منطقی ها نداند از فهم مقصود مولوی معذور است.

شمس در خارج اگرچه هست فرد
میتوان شمس دگر تصویر کرد
شمس جان که خارج آمد از اثر
نبودش در ذهن و در خارج نظیر
هم چنین دانشمند نامبرده در تعریف جنس میگوید (جنس کلی است که حقیقت کلی دیگر را متضمن است مانند حیوان که شیر یا سگ یا انسان را دربر دارد و نوع کلی است که در ضمن حقیقت دیگر مندرج است چون شیر یا سگ یا انسان نسبت به حیوان) ص ۲۲۲ باین تعریف اشکال وارد است زیرا صرف اینکه يك مفهومی از مفهوم دیگر وسیعتر باشد و آن مفهوم را دربر بگیرد جنس بر آن گفته نخواهد شد.

مثلا اروپائی و ایرانی هر دو کلی هستند که هر يك افرادی دارد و تحت مفهوم نژاد سفید که کلی دیگر است مندرج میباشد معذالك نه نژاد سفید جنس است نه اروپائی و ایرانی نوع و شرط اساسی در تعریف جنس و نوع آن است که جنس با افراد كثير مختلف الحقیقه در جواب ماهو (چیست آن) و نوع بر افراد متفق الحقیقه در جواب ماهو گفته شود و چون از ذات سؤال میشود ذاتیات در جواب گفته میشود نه عرضیات - بنا بر این وقتی پیرسیم اروپائی و ایرانی چیستند نمیتوان گفت نژاد سفیدند بلکه گفته میشود انسان میباشد پس انسان نوع است و هر گاه پیرسید انسان و شیر و اسب چیستند نمیتوان گفت شاغل مکان میباشد یا میتوانند راه بروند بلکه باید گفته شود حیوان میباشد بنا بر این جنس و نوع و فصل هر سه ذاتی هستند و عرض عام و عرض خاص عرضی و در تعریف جنس و فصل مادام که ذاتی بودن مفهومی که در قبال سؤال جواب داده شده شرط نشود با عرض عام و خاص اشتباه میگردد. این بود نمونه ای از اشکالات وارده بر کتاب روان شناسی آقای دکتر سیاسی .



دشکلات ترجمه کتاب

انسان گاهی بدون تأمل کاری میکند که کارهایی از آن کار برای او پیدامیشود و نمیتواند نیم راه از راه رفته برگردد ولی با خود می گوید ایکاش آن کار اول را نکرده بودم .

من در دوازده سال قبل که تازه از خواندن کتابهای فلسفی فارغ شده بودم بعلمی که در مقدمه سابق نوشته ام مجبور شدم علم النفس شفا را بدقت مطالعه کنم . چند سال که از ترجمه و انتشار کتاب گذشت و مطالعاتم بیشتر شد کار خود را ناقص یافته و اخلاقاً ملزم شدم که آن ترجمه را تکمیل کنم تا از من کار ناقص باقی نماند و کاری کنم که این ترجمه حد اقل با ترجمه آثار الباقیه که پنجسال عمر در آن صرف شد عدیل و قرین باشد .

دوستان من همه میدانند که علت اقدام بطبع دوم کتاب همین بود که بی غل و غش و بی رودر بایستی در معرض اطلاع عامه گذاشتم .

در آن عصر که من بترجمه اول این کتاب پرداخته بودم بسیاری از کتب که امروز بچاپ رسیده در دسترس نبود در تهران تنها يك نسخه از معتبر وجود داشت که ادیب پیشاوری در مدرسه سبزواری روی نسخه ای دیگر نوشته بود و این کتاب یکی از نمایندگان مجلس تعلق داشت که کتاب نزد او غریب بود و نمیشد از آن کتاب استفاده کامل کرد يك نسخه هم از مناظر این هیثم وجود داشت. مباحث المشرقیه و بسیاری از کتب دیگر اصولاً وجود داشت .

کم کم بهترین کتب فلسفه و ریاضی اسلامی در حیدرآباد هندیکی پس از دیگری بچاپ رسید که میتوان با ثمن بخش آن گنجینه های حکمت را بدست آورد و با فراغ بال بمطالعه پرداخت .

خدمتی را که این جمعیت که مؤسس آن نظام حیدرآباد است بفرهنگ اسلامی کرده پس از خدمت بنی عباس که با افتتاح دارالحکمه آثار یونانیان را انتشار دادند در درجه دوم محسوب است و مضبوطات هندوفاکتب علمی است برعکس مطبوعات مصر که اکثر جنبه تاریخی و ادبی دارد و از مطالعه آن چیزی عاید کس نمیشود .

این جماعت آثار فارابی، امام فخر، ابن هیثم، خازنی، و دیگر نوابغ اسلامی را بالطبع رسانیدند.

امید است که حکومت جمهوری هند بتواند خدمتی را که این جمعیت آغاز نمودند پیمان برساند و البته حکومت جمهوری هند از هر کس بهتر میدانند که این افتخارات تنها تعلق بمسلمانان ندارد تا هندوستان خود را از آن افتخارات برکنار بیند بلکه این افتخارات بشرق تعلق دارد که در مقابل غرب باید روزی پیاپی خود ایستد بنا بر این هندو، مسلم، ترك و تاجیک همه در این افتخارات شریکند.

همچنین در اثر آشنائی با کتب اروپائی مسائلی در فلسفه ابن سینا برای من آشکار گشت که سابق مجهول بود. در کتاب چاپی شفا اغلاط عجیبی است که من در ترجمه اول بآن اعتنائی نداشتم و پس از مطالعه کتب مطبوعه هند آن اغلاط را تصحیح کردم مثلاً در شفا در اوائل فصل چهارم مقاله دوم میگوید.

رطوبت لعابیه از آلتی که ملعبه نام دارد منبث میگردد.

ولی در معتبر مبلعه ذکر شده یعنی آلت بلع که من آنرا بزبان کوچک ترجمه کرده ام و صحیح مبلعه می باشد و اگر کتاب معتبر را ندیده بودم بمعنای حقیقی کلمه برخورد نمی کردم.

در صفحه ۷۳ در مبحث شامه ذکر شده نسبت ارتفاع بار تفاع مانند نسبت بعد رائی بیعد مرئی نیست نسخه بدل این است که مانند نسبت بعد رائی برائی نیست باید دید کدام يك از این دو کلمه درست است.

برای تصحیح این يك کلمه ناگزیر از ایراد شرح ذیل میباشد.

حکما در حقیقت بو اختلاف دارند که آیا هوا بیو مستحیل میشود یا اینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بمشام میرسد یا اینکه بو خود بطرف شامه میآید و بشرح فصل چهارم مقاله دوم کتاب هر يك از طرفداران این سه عقیده استدلالاتی کرده اند.

ارسطو عقیده داشته که بو بدون وساطت هوا بمشام میرسد و برای این عقیده دلیل آورده که در حومه آتن جنگی شد و جمعی کشته گشتند پس از زمانی که لاشخورها برای خوردن کشتگان آمدند و حال آنکه در حومه یونان تا قریب صد فرسخ کوهی که لانه لاشخور در آن باشد نیست ابن سینا در این بحث با استاد خود ارسطو مخالفت کرده میگوید ممکن است هم خود بو مسموم شود و هم هوا استحاله بیو یابد و در حل اشکال ارسطو می گوید.

جائز است که بادهای قوی ابخره تحلیل رفته از کشتگان را بیالای جو برده باشد و این روایح را حیواناتی که حس آنان از انسان قویتر است مانند لاشخورها که در مکان مرتفع تر هستند احساس کرده باشند و نیز ممکن است که کرکسها مردگان را از بالای جو دیده باشند و در اینجا هست که میگوید نسبت ارتفاع بار تفاع مانند نسبت بعد رائی

بهری نیست .

این قصیه هندسی را در حاشیه کتاب شرح داده‌ام .

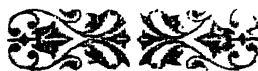
(یعنی اگر مرئی مادر قطعه‌ای از سطح باشد و ما بر فراز مناره ای روییم و مسافت ما بین جایگاه‌ها و مرئی صدمتر باشد لازم نیاید که اگر ما این مناره را صد متر دیگر ارتفاع دهیم و بیننده بر فراز آن شود مسافت بین رأی و مرئی دویست متر بشود پس نسبت ارتفاع بار تقاع مثل نسبت مرئی برائی نیست بلکه هر اندازه ارتفاع بیشتر باشد مرئی کمتر میشود).
 پس از طرح این مقدمات میگوئیم، صحیح این است که نسبت ارتفاع بار تقاع مانند نسبت رایی به مرئی نیست زیرا در هر دو حال که ما بر فراز مناره صد متری و دویست متری بایستیم فرض این است که یک مرئی را مشغول دیدن هستیم و دلیل ما هم این است که اگر میان ما و مرئی در حال اولی صد متر بود در حال دوم دویست متر نمیشود بلکه از صد متر هم کمتر میگردد پس نسبت در اینجا نسبت معکوس است بنا بر این مرئی در هر دو حال تغییر میکند بلکه یک مرئی ثابت است بنا بر این نسبت مرئی به رایی خالی از معنی است و صحیح نسبت رایی به مرئی است .

این بود شرح تصحیح یکی از کلمات و نتیجه دقت و کنجکاوی در معنی یابی و فهم مقصود و اگر نظائر علامه قزوینی باین قبیل نسخه بدل‌ها برخورد میکردند فقط ذیل صفحه مینوشتند کذا فی الاصل و در پشت کتابهم با حروف درشت مینوشتند بتصحیح و تحشیه علامه این کتاب مستطاب بزیور طبع در آمد و با چند نسخه قدیمی و نسخه بخط مؤلف تطبیق شد و چون اینجانب علامه نیستم بلکه متعلم میباشم ناچار میگردم که مقصود را بدانم نه نسخه بدل جمع کنم

مطلبی را که نباید فراموش کنم و از باب سپاسگذاری برخورد واجب میدانم که در اینجا ذکر شود بدل مساعدت و انتقاداتی است که مدرس عالی مقام فلسفه ضیاء الدین دری فرمودند که مدت زیادی از وقت گرانبهای خویش را در انتقاد ترجمه اول صرف کرده و چند جمله ای از کتاب را که ساقط شده بود تذکر دادند و در چند جا انتقاد نوشته‌اند که یکی از آن انتقادات بشرح ذیل است

در صفحه ۶۴ چاپ پیش در ترجمه کلمه دخان نوشته ام (رائحه بواسطه بخار و دود میرسد) و من کلمه دخان را بمعنای لغوی گرفته‌ام .

فاضل مذکور انتقاد کرده که مقصود از دخان دود نیست و در اصطلاح کائنات جو مقصود از بخار هوای تراست یعنی دارای رشحه های آبی باشد و مقصود از دخان هوای خشک است که رشحات آبی نداشته باشد و حق با ایشان است .



تلخیص مقدمه سابق

روش مترجمان در ترجمه

باید دانست که ممکن است سه قسم ترجمه نمود یکی ترجمه مقصود بمقصود یعنی ما وقتی میخواهیم کتابی را ترجمه کنیم نخست مقصود صاحب کتاب را بفهمیم که چیست سپس آنرا بزبان دیگر نقل کنیم دوم ترجمه لفظ بلفظ که معروف بترجمه تحت اللفظی است یعنی از برای هر لفظی لفظ دیگر که معنای آنست قرار دهیم چنانکه ترجمه های قرآن نوعاً اینطور است از برای آن بدرستی که از برای لام ابتداء هر آینه و از برای قد بتحقیق پیارسی ترجمه شده سوم ترجمه جمله بجمله یعنی يك جمله را در نظر بگیریم پس از آنکه معنای آن دانسته شد بجمله زبان دیگر تعبیر کنیم

صلاح الدین صفدی که از بزرگان ادب عربی است (میگوید مترجمان دوره عباسی دو طریق در ترجمه داشتند یکی یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه و جمعی دیگر که ترجمه تحت اللفظی بوده و این طریق از دوره معیوب است یکی آنکه در کلمات عربی کلماتی یافت نمیشود که با جمیع کلمات یونانی مطابقت کند و بدین سبب است که در تعریب ایشان بسیاری از الفاظ یونانی بحال خود مانده دوم آنکه خواص ترکیب و اسناد و نسب هر زبان بازبان دیگر پیوسته مطابق نیست یعنی مثلاً در برخی از زبانها اول فعل آورده میشود دوم اسم در برخی دیگر بعکس است

طریق دوم ترجمه جمله بجمله بود و این طریق از طریق پیشین بهتر است که کتب حنین بن اسحق جز در کتب ریاضی که چون اطلاع کامل از آن فن نداشت بخلاف منطق و طبیعی و الهی باصلاح محتاج نشد و اقلیدس و جسطی و کتابهای را که در این میان باید خوانده شود (متوسطات) برای اثبات این قره اصلاح کرد).

اکنون به بینیم که آن دو قسم دیگر ترجمه کدام بهتر است در ترجمه تاریخ و افسانه ها بهتر این است که ترجمه مقصود بمقصود باشد ولی در ترجمه کتب علمی بهتر این است که جمله بجمله باشد زیرا اگر شخص بخواهد مقصود از يك جمله را بیان کند ای بسا باید کتابی بنویسد و در نتیجه ترجمه نخواهد بود بلکه کار بشرح می رسد و بسا هم می شود بمقتضای (رب حسامل فقه الی من هوا فقه منه) شخص

مترجم یکجمله را ترجمه میکند و بدست دیگری که رسیده از آن جمله و از ربط آن با قبل و بعد مطلب مطالبی می فهمد که خود این مترجم نفهمیده و بدین سبب است که صلاح صفدی در اقسام ترجمه این يك قسم را هیچ ذکر نکرده گویا مسلم می داشته اند که نباید کتب فلسفه و ریاضی بدین قسم ترجمه شود

ترجمه کتاب روانشناسی شفا از سه قسم ترجمه مزبور ترجمه جمله بجمله است



صیبه ترجمه این کتاب

در چند سال پیش بواسطه اینکه در کتب برخی از فلاسفه مطالعه می کردم در حقیقت نفس و مجرد آن اشکالاتی برای من پیداشد در نتیجه مجبور شدم که در کتاب های نفسی که فلاسفه ما نوشته اند غور و دقت کنم تا مگر مرهمی برای زخم های خود بدست آورم از جزو کتاب هاییکه مورد مطالعه قرار دادم یکی کتاب نفس شفا بود پس از اینکه در این کتاب زیاد دقت نمودم برایم درست معلوم شد که واقعا کتاب شفا اقیانوسی است که هر قدر ملاحان در آن فروروند و از مروارید های پراکنده آن بیرون بیاورند باز تمام نمی شود با خود گفتم که خوب است این کتاب پیاری ترجمه شود ولی تا بیاید و این آرزو صورت خارجی پیدا کند خیلی زحمت ورنج در پیش است و بگفته حافظ .

پای ما لنگ است و منزل بس دراز دست ما کوتاه و خرما بر نخیل

باهمه عجز و ناتوانی که داشتم این بیابان هولناک را لنگان لنگان^۳ به پایان رسانیدم ولی جرات نداشتم که آنرا انتشار دهم چون میدانستم که بسیار مشکل است مردم باور کنند شفا پیاری ترجمه گشته قضا را در این میان بندگان جناب آقای فروغی سماع طبیعی این کتاب را با عبارتی رسا و طرز بدیع که (حد همانست سخندانی و زیبایی را) منتشر کردند . در حقیقت این فتح باب کار ایشان بود و بس و روی همین اعتقاد بود که بس از اجازه ایشان من این کتاب را بطبع رسانیدم .

ترجمه کتب ارسطو کار آسانی نیست و میان اشخاصی که در عصر عباسی اهل این کار بودند مردم فاضل بسیار بوده و رئیس همه آنان که بعقیده من از اکثر فلاسفه یونان بزرگتر بوده ثابت بن قره حرانی است که از این مرد بزرگ من یک مسئله دیده ام که بر تمام مطالب فلسفی که در دوره اسلام ابداع شده ترجیح دارد و آن اینست .

در فلسفه ارسطو و تابعین او برای اجسام امکانه واقعی قائل بودند یعنی میگفتند زمین در مرکز عالم است و آب بر بیشتر سطح آن غالب و روی آب جای هواست که تا زیر کره آتش یا کره آئیر در حیطه تصرف آن است و روی آن جای کره آتش است سپس از کره قمر شروع میشود تا بفلک الافلاک برسد و جهان مادی بدین صندوقچه اسرار آمیز تمام میشود در نتیجه این عقیده می گفتند که اجسام بواسطه میل بمرکز خود مائل میشوند

یعنی اگر سنگی را از کره قمر برتاب کنند این سنک بواسطه میل طبیعی که بر مرکز خود زمین دارد بر زمین می افتد پس سقوط بواسطه میل است نه جاذبه .
 اول کسی که گفت میل دروغ است و سقوط بواسطه جاذبه است ثابت بن نره است که میگوید هیچ چیزی را مکان خاصی نیست اگر سنگ می افتد برای این است که جزء است و کل آن آنرا بسوی خود جاب میکند و اگر زمین را دونصف متساوی کنند یکی را بشرق و دیگری را بغرب برند طلب هر یک از این دو دیگری را مساویست و اگر زمین را بجای آفتاب برند و سنگی از همین جا رها کنند این سنک سر بالا میرود و بعلمت جنسیت منظم بدان میشود و عین عبارت با مطالبی زائد بر آن که نقل شد در طبیعیات شرح تجرید فوشچی در شرح متن خواجه که میگوید (ولکل جسم مکان طبیعی یطلبه عند الخروج علی اقرب الطرق) نقل شده و اول آن این است و قال ثابت بن قره لیس لشی الخ پس نیوتن فقط مقدار جاذبه را معین کرده .

چون عصر ترجمه تمام شد و کتاب در دسترس مردم فراوان گشت کم کم علمای بزرگ پدیدار آمدند و چون بگفته ای العلاء معری

و کانا هذا الزمان قصیده فاضطر قائله الی ایطاء

یعنی گویا تاریخ قصیده است که گویند آن بتکرار قوافی ناچار شده و بگفته اروپائی ها تاریخ مکررات است در اروپا هم همین سیر پیش آمد پس از اینکه زمانی کتب عربی را در علوم مختلف ترجمه کردند علماء بزرگ پیدا شد و ما هم چنین امیدوار هستیم نخستین کسی که در اسلام قدم بعرضه ظهور گذاشت و در فلسفه مسلم زده شد فارابی است این مرد فقط عمر خود را بکتاب علم وقف کرد و شروعی بر کتب ارسطو نوشت و چند سال است که در حیدرآباد هند بهمت جمعی از دوستداران علم طبع میشود ظهور فارابی مانند ظهور فجر صادق است که ما را بطلوع آفتاب امیدوار می کند اکنون باید دید که این آفتاب کیست .

علماء در باره این سینا دو اعتقاد متضاد دارند که یکی افراط است و دیگری تفریط یکدسته کسانی هستند که میگویند کتب ابن سینا تمام از تراوش دماغ خود اوست و از کسی و جایی مسائلی اخذ نکرده و مبتکر انواع مضال و علومی است که در دوره شفا دیده میشود و صاحبان این عقیده بظهور کلی مردمی هستند که بتحصیل فلسفه و کتب علمی ابن سینا سرگرم بوده اند و چون نه از کتب اروپائی خبر داشتند و نه تتبع در کتب ترجمه عصر عباسی کرده بودند این بود که در اظهار این عقیده حق داشتند و نگارنده خود تا چند سال پیش که جز کتب درسی از جایی خبر نداشتم و فراغت و مجال تسبیح پیدا نمیکردم بر همین عقیده بودم .

دسته دوم مردمی هستند که راه تفریط پیموده اند و می گویند ابن سینا کتب ترجمه را جمع آوری کرده و بخود منسوب کرده و کتابخانه معروف عصر خود را آتش زد که

تا اصل کتب مفقود شود و اسم او پایدار بماند و خود او را هیچگونه تصرفی در فلسفه نبوده و این مطلب را بسیار از مردم شنیده‌ام و در کتب عصری و مصری خواننده‌ام اکنون باید در این دو قول قضاوت کرد و دید که این سینا چه کرده .

حق این است که این سینا نوع کتب ترجمه و شروحنی که فضلا بر آنها نوشته بودند در دسترس داشته و هیچ شکی هم نیست که ما وقتی یکی از کتب شفا را با کتب ارسطو تطبیق میکنیم چندان تفاوت فاحشی نمی‌یابیم .

مثلا یکی از کتب شفا سماع طبیعی است و چون ترجمه های این کتاب که یارتلمی و دیگران نوشته اند و عبری ترجمه شده این دو کتاب را پهلوی هم بگذاریم خواهیم دید که خیلی فرق ندارد وعده چیزی که این عقیده دوم یعنی قول تقریط را ایجاد کرده همانا این سنجش و قیاس است .

لیکن آنچه من عقیده خود قرار داده‌ام و پس از سالها این عقیده را بدست آورده‌ام این است که این سینا در آن کتب که بمصر عباسی ترجمه کشت سه کار کرده وعده هنر او یعنی قیمت واقعی او باین سه کار است .

کار اول این سینا این است که این رسائل و کتب ترجمه از هم پراکنده بودند بطوریکه اگر کسی میخواست یکدوره فلسفه از منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات و موسیقی بخواند ناگزیر بود که چند صد کتاب کوچک و بزرگ بدست بیاورد که اغلب آنها ترجمه تحت اللفظی بوده ر این کار جز از برای وزیر یا امیری توانا که نیز دانا بوده صورت خارجی نمیگرفت و اگر هم امکان می یافت خیلی سخت بود چنانکه این شخص باید باطراف دیار رود و از مردمان عالم بپرسد آیا فلان رساله فارابی نزد شما موجود است که اجازه دهید من یک نسخه از روی آن بنویسم و پس از پنجاه سال طلب وطنی بیایانها از کتبی این شخص باخبر میشد

این سینا این کتب را جمع آوری نمود نخست دردماغ خود هضم کرد سپس بترتیب در یکدوره تالیف گرد آورد و در نتیجه هر کس یکدوره شفا با خود همراه داشته باشد از داشتن صدها کتاب بی نیاز است پس سبب اینکه کتب ترجمه از میان رفت طلوع آفتاب درخشان شفا بود که بگفته سعدی چراغ در پیش آفتاب پرتوئی ندهد و دیگر، مردم اعتنائی بترجمه سع الکیان ابوروح صابی یا غیر او نداشتند از این رو رغبت مردم کم کم بدین کتابهای کوچک که هر کدام دارای سبک خاصی و عبارت گوناگون بود رو تافتند و همی گفتند کل الصیدفی جوف الفرا و چنان فرض کنیم که این سینا يك کتابخانه را آتش زد باقی کتابخانه‌ها و کتب مترجم چه شد .

کار دوم این سینا این است که تنها برای قناعت نکرد که کتب و مطالب دیگران را از کتابی بکتابی چنانکه کار مردم بی مغز است وارد کند بلکه هر مسئله را که میخواست در کتاب بیاورد اول بطور کامل آنرا مورد بحث قرار می داد پس از اینکه

تهذیب می شد در کتاب ذکر میکرد و اگر چه ظاهر در شمار پیروان ارسطو بود ولی اگر میدید که در يك مسئله ارسطو راهی بخطا پیموده طرفداری از حق را از طرفداری ارسطو برتر و بهتر میدانست و چون يك مسئله برای او معلوم نمیشد چندان پافشاری نمیکرد که آنرا تاویل و توجیه کند و بدون هیچ عذری میگفت من این مسئله را تا اینجا فهمیدم یا اینکه هنوز برای من دانسته نشده و اگر کسی میداند بروید و یوسف گم گشته خود را نزد او بدست آورید

اما اینکه گفتیم در بسیاری از مطالب گفته نیدانم نمونه از آن بدین قرار است: یکی در فصل هاله و قوس قزح میگوید (من هاله را فهمیدم ولی قوس و احوالاتی است که پاره از آن احوال برای من معلوم شد و پاره دیگر هنوز معلوم نگشته و سخنانی که اصحاب ما مشائین راجع بدان میزنند مرا قانع نمیکند) ص ۳۶۵ و باز در این فصل میگوید (سبب اینکه قوس و قزح را رنگهایی است که همیشه معین و مشخص است بمن معلوم نشد) معلوم است که این مسئله امروز بواسطه انکسار نور دانسته شده و در مقاله سوم کتاب نفس میگوید (ممکن است که آفتاب را رنگی باشد و ضوئی و چون فروغ آن بچشم ما غلبه میکند ما رنگ آن را تشخیص ندهیم ولی اکنون مرا ممکن نیست که در این موضوعی حکمی کنم) و در جواب پرسش های بهمنیار میگوید (ایتکه پرسیدی با اینکه همه قوا از شئون يك نفسند پس چرا برخی را انسان میدانند و از دانستن برخی دیگری بی خبر است من این مسئله را نمی دانم)

ما وقتی که در کتب شفا بنگریم نظائر این مورد بسیار است و چون مشت نمونه خروار میباشد همین اندازه کفایت میکند

غرض این سینا خیلی دست بعضا و با احتیاط راه میرود و هیچوقت با کمال شتاب قدمهای درشت بر نمیدارد و مانند عرفا و برخی از متفلسفین عرفان مشرب يك قدم ملک و ملکوت را درهم نمی پیچد و تا از يك مسئله باندازه که در وسع او بود آسوده نمیشد بمسئله دیگری وارد نمیشد و همین طریقه است که نزد علماء اروپا قیمت این مرد را سنگین کرده

و چون بطبیعیات شفا بنگریم میبینیم که خیلی شائق و مائل بشناسائی طبیعت بوده و از احوال اجسام با کمال دقت و حوصله سخن میرانده نه اینکه مانند صوفیه باشد که همه اشیاء قابل بحث و گفتگو را کنار بگذارد و دانسته گیرد و فقط بحث خود را در ذات خدا کند که چطور از غیب مطلق تنزل کرد و سنک و درخت شد و از گفته بایزید و منصور گسواه آورد و سالها فکر میکرد که چه فرقی میان فیض اقدس و مقدس است !!

آری انسان عاقل آن است که نخست اشیاء دم دست و جلوی چشم خود را بشناسد سپس اگر ممکن شد از نردبان طبیعت بالا رود و از فوق طبیعت بحث کند

چنانکه خود ارسطو اینطور بوده و بیاس خاطر همین مطلب کتب طبیعی را بر الهی مقدم داشته اکنون به بنیم که مسائلی را که خود ابن سینا ابداع کرده از چه قبیل است و با ارسطو در کجا مخالفت کرده

ارسطو معتقد بود که يك موجودی است مجرد از ماده و آن عقل دهم است و هر وقت در ابدان استعداد خاصی یافت شد آن موجود مفارق در این اجساد پرتومی افکنند چنانکه در آینه‌های متمدن آفتاب فروغ می‌اندازد و پرتوی آن موجود این نفوس جزئی در اشخاص هستند و چون ابدان در هم شکست این نفوس باز دوباره بعقل فعال برمی‌گردند و تمام در آن جمع میشوند و دیگر پس از خرابی تن ما و شمائی نیست و شخصیت ما از میان رفته .

فارابی در یکی از رسائل خود بر این رای شده اینجاست که ابن طفیل در آغاز رساله‌ی حی بن یقظان فریادش با آسمان رفته و میگوید این مرد فرقی میان سعید و شقی نگذاشت و اگر شخصیت ما پس از مرگ محفوظ نباشد خوشا بحال شقی و بدابحال سعید دیگر وعده نواب و عقاب چه میشود و نتایج کسب ملکات فاضله و غیر فاضله چیست .

ابن سینا در این مسئله بمخالفت ارسطو کمر می‌بندد و می‌گوید قول بوحدت نفوس از دوراه باطل است (فصل سوم مقاله پنجم حلم النفس) .

یکی این است که انسان ذات خود را همیشه تعقل میکند و از خویش هیچوقت غافل نمی‌شود را اگر بنا بود که در جهان يك نفس بود باید همه نفوس را تعقل نماید .
دوم آنکه اگر نفوس یکی بودند هر چه را زید می‌داند باید که عمر و هم بدانند بدلیل اینکه ذات و گوهر این دو یکی است پس اکنون که می‌بنیم علم کسی و ذات کسی برای دیگری آشکار نیست دانسته شد که نفوس از هم جدایند و نوع هستند نه يك فرد و يك نفس . پس ازدوراه ابن سینا قول بوحدت نفوس را باطل کرد یکی از راه علم حضوری دوم از راه علم حصولی .

کار سوم ابن سینا این است که بسیار سعی کرده عقاید خلاف دین را پایمال کند و فلسفه ارسطو را طوری بسازد که موافق شرع باشد و او را هرگز خبری از این مسائل نبود و مردمی را که برخلاف این عقائد بودند مورد طعن قرار می‌دهد .



دسته‌های فلاسفه در اسلام

در عصر عباسی کتب فلسفه بسیاری نقل شد و برخی چون امروز جز کتب ارسطو نمی‌بینند چنان تصور میکنند که از ابتداء هم جز کتب فلسفه دیگری نبوده ولی این عقیده ناصواب است از افلاطون چند کتاب بتازی ترجمه شد چنانچه کتاب السیاسیه را حنین بن اسحق ترجمه نمود و طیماوس او نیز ترجمه شده و بطور قطع افلاطون هم در اسلام پیروی زیاد داشته چنانکه فیثاغورس هم دسته تابع داشته و قفزی می‌گوید که محمد بن زکریای رازی از پیروان او بوده و آقای دکتر قاسم غنی در ص ۴۲ کتاب ابن سینا چنین نقل کرده‌اند (مسعودی می‌گوید فاسفه زمان ما فیثاغورسی است مقصود آن بعقیده کارادو و فلسفه افلاطونی جدید است) و این مستشرق همان است که کتابی درباره ابن سینا نوشته ولی بعقیده ما فلسفه فیثاغورسی غیر از افلاطونی جدید است بدلیل اینکه قفزی در ص ۱۷۱ تاریخ خود چنین می‌گوید (دسته دیگری در فلسفه فیثاغورس و شعبه او کتبی تالیف کرده و فلسفه طبیعی قدیم او را نصرت نموده اند و از اشخاصی که در این موضوع کتابی نوشته محمد بن زکریاء رازی است زیرا او خیلی از ارسطو منحرف شده بود و سبب این انحراف هم رای ضعیفی بود) دیگر نمی‌گوید که این رای ضعیف چه بوده

از این عبارت دانسته می‌شود که مقصود از فلسفه افلاطونی جدید نیست از چند راه یکی آنکه قفزی می‌گوید فیثاغورس را فلسفه طبیعی قدیم بوده و فلسفه افلاطون علاوه بر اینکه جدید است و قدیم بر او اطلاق نمی‌شده فلسفه طبیعی هم نیست بلکه تمام مندرجات آن اندیشه‌های درویشی است و با طبیعت سرو کاری ندارد

مؤید دیگر آنکه قفزی می‌گوید شیعیان فیثاغورس از روی احترام او را ذکر نمی‌کردند و فقط می‌گفتند او اینطور گفته و اینحرف در فلسفه افلاطون جدید نیست

کتاب کون و فساد ارسطو را بارتلمی سنت هیلر از یونانی بعربی ترجمه کرده و در ذیل کتاب يك رساله هم که منسوب بفیثاغورث است بر کتاب افزوده ولی در صحت آن تردید کرده اما اگر مترجم مزبور میدانست که از قدیم مرسوم بوده که در کتابهای فیثاغورث فقط می‌گفتند او گفته یقین پیدا میکرد که این کتاب از اتباع فیثاغورث است. همچنین از ابن‌دقلس گویا کتابی در دست داشتند که بقول قفزی می‌گوید (من این

کتاب را در کتب شیخ ابن الفتح نصر بن ابراهیم که از مردم بیت المقدس بود وهم کتب خود را بر بیت المقدس وقف کرده بود دیدم و ارسطو را بر او کلام ورد است (ص ۱۳ و باز می گوید از اشخاصی که پیرو مذهب او بودند محمد بن عبدالله جبلی که شرح حال او در صفحه ۱۳ بیان شده



فهرست مسائل کتاب روانشناسی شفا

تنظیمی مترجم

اشاره‌ای بعنوان شفا - نبات و حیوان مرکب از دو چیز هستند جان و تن و چرا شناختن جان بر شناسائی تن مقدم است - چرا باید مجموعاً از نفوس حیوانی و نباتی و انسانی در يك کتاب بحث شود - آیا شناسائی تن بر شتاسائی جان مقدم است یا بالعکس .

فصل اول - در اثبات وجود نفس و بیان حد حقیقی آن از نظری که نفس است - اگر نفس را کمال بدانیم بهتر است تا اینکه صورت و قوه بدانیم - در تقسیم کمال یکمال اول و یکمال دوم - در اشکالاتی که بتعریف نفس شده و پاسخ آن - در اشاره ای دقیق بوجود نفس و اینکه روان آدمی مادی نیست - تلخیص فصل اول بطور اجمال بقلم مترجم

فصل دوم در یادآوری اقوال قدماء در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان -

قدماء از چهار راه در پی شناختن جان رفته‌اند - دلیل آن دسته از قدماء که از راه ادراک نفس را شناخته‌اند - دلیل آن دسته از پیشینیان که از راه حرکت و ادراک در پی شناسائی نفس رفته‌اند - دلیل آن دسته از گذشتگان که از راه حیات در پی شناسائی جان رفته‌اند - در نقض روش و شکستن دلائل قدماء و بدوا دلیل حرکت نقض میشود - در ابطال عقیده فیثاغورث - در ابطال عقیده اپناذقلس - در ابطال عقیده آنانکه نفس را تالیف بین عناصر دانسته‌اند .

فصل سوم - در اینکه نفس جوهر است در اثبات اینکه مزاج علت استعدادی برای افاضه نفس بر بدن است و نفس علت مبیقه مزاج و مانع فساد آن است - در اشکال بعقیده مذکور و پاسخ آن

در سلسله نفس بر بدن و اشاره ای دقیق بر غیر مادی بودن روح

فصل چهارم - در بیان اینکه اختلاف کارهای نفس از جهت اختلاف قوای آن است - شدت و ضعف سبب قوا نخواهد شد - اختلاف فعل و عدم فعل و اختلافات افعالیکه در یک جنس شریکند موجب اختلاف قوا نیست .

فصل پنجم - در شماره قوای نفس . نفس نیاتی دارای سه قوه است غایبه ، نامیه ، مولده .

ب

نفس حیوانی هم دارای دو قوه است قوه محرکه و مدرکه و هر یک از این دو قوه دو قسم میباشند. در تعریف حواس ظاهره - در تعریف قوای باطنه - در تعریف قوه متخیله - در تعریف قوه واهمه - در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عالیه و عامله - همه قوای انسان باید از عقل نظری پیروی کند - کار قوه نظریه - قوه بسه معنی اطلاق میشود .

مقاله دوم

فصل اول در تحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی - تعریف قوه نامیه - عقیده یکی از حکما راجع بقوه غاذیه و ابطال آن .

فصل دوم تحقیق در اصناف ادراکات بشری - مراتب تجرید و تعریف اقسام آن - راه تجرید حس - طرز تجرید قوه خیال - طرز تجرید قوه واهمه - طریقه تجرید عقلی - حقیقت محسوس چیست - در نقل قول ذیقراطیس و دسته ای از طبیعیون مبنی بر نفی کیفیات محسوسه - عقیده دسته از فلاسفه در ادراک و ابطال آن عقیده - بدون آلات حس احساس محال است - اتحاد حس کننده با حس شونده .

فصل سوم حس لمس از تمام حواس برای حیوان لازم تر است و اولیس حسی است که وجود می یابد - آیا حس و حرکت قرین همدیگر میباشند یا آنکه ممکن است قوه حس باشد و حرکت نباشد - چه اشیائی قابل لمس هستند - فرق بین محسوس بالذات و محسوس بالعرض - اولین خاصیت لمس - دوم خاصیت نفس - خاصیت سوم لمس .

فصل چهارم در ذائقه و شامه - انواع طعوم - در حس شامه و اینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات ضعیفتر است - آیا هوا به بومستحیل میشود یا اینکه اجزاء جسم دارندند بو بتوسط هوا بشامه میرسد یا اینکه بو خود بطرف شامه می آید - عقیده ابن سینا در حقیقت بود .

فصل پنجم در حس شنوائی - در شناختن صوت - صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد - جمعی از حکماء صوت را حقیقتی غیر از حرکت نمیدانند - آیا صوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است جواب اشکال مذکور حقیقت صدا - (بازگشت صوت چیست)

مقاله چهارم

در حواس باطنه فصل اول .

فصل اول دلایل ما بر وجود حس مشنرک - فرق میان حس مشترک و خیال و ذکر

دلایل آن

فصل دوم تعریف قوه مصوره - در مواضعیکه نفس قوه متخیله را تحت تصریف خود قرار میدهد - در حقیقت وحی و اینکه قوه مصوره صورت فرشته را میآفریند - خاطرهای بشر

معلول چه علتی است - چرا دسته‌ای از خوابها صحیح است و بتعبیر احتیاج ندارد و دسته نیازمند به تعبیر است - مردم دروغگو کمتر خواب راست میبینند - در اینکه باری تعالی عالم بجزئیات میباید - چند دسته از مردم بیشتر خواب راست می بینند - چنانچه انواع حیوان بخواب میرود.

فصل سوم : در افعال قوه متذکره و همیه و در اینکه این قوا کارهای خود را با آلات جسمانی انجام می دهند - در اینکه وهم در حیوان بمنزله عقل در انسان است فرق میان تذکر و تعلم - اختلاف بشر در حفظ و فهم - دلیل اول که ادراکات قوای باطنی بی احتیاج بقوای جسمانی امکان پذیر نیست .

خیال نمی تواند به صورت جزئی چیزی بیفزاید فقط عقل است که در کلیات چیزی کم و زیاد میکند - دلیل دیگر بر جسمانی بودن قوای مدر که جزئی .

فصل چهارم - در احوال قوه حاکمه و درباره ای از نبوت که متعلق باین قوه است - غضب - وشهوت دوقوه از قوای نیروی شوقیه حیوان بشمار میرود - اعراضی که نفس را بی مشارکت بدن قابل عروض نیست - چه علت علمی دارد که نفس می تواند در خود و دیگری و در اشیاء تصرف کند .

مقاله پنجم

فصل اول از گفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم و اکنون باید در قوای انسانی گفتگو کرد -

داشتن صنعت از خصائص انسان است - خنده و گریه از خصائص انسان است - عقل نظری و عملی حقیقت و ماهیت نفس نیستند بلکه قوای آن محسوبند -

فصل دوم - در اینکه روان انسانی منطبع در ماده نیست - دلیل اول بر تجرد نفس - دلیل دوم بر تجرد نفس - دلیل سوم بر تجرد نفس ناطقه - دلیل چهارم بر تجرد نفس ناطقه - دلیل پنجم بر تجرد نفس ناطقه - دلیل ششم بر تجرد نفس - دلیل هفتم بر تجرد نفس .

خلاصه فصل دوم بعلم بشر چه

فصل سوم مشتمل بر دو مسئله است مسئله اول نفس انسانی چگونه از حواس منقسم میشود مسئله دوم - در اثبات حدوث نفس - کارهایی که قوه حیوانی برای نفس ناطقه میکند -

در اثبات حدوث نفس - در اشکال و پاسخ آن .

فصل چهارم - در اینکه جانهای بشر مرکب ندارد و تناسخ هم نمی پذیرد - چرا جان بامرک تن مرکب نمی پذیرد - هر حادثی احتیاج بماده دارد .

فصل پنجم - در عقل فعال که در جانهای ما میباشد و در عقل منفعل آن - عقل از دو راه بر توحید و یکی ساختن امور کثیره مقتدر است - عقل در ادراک خود زمان را هم تعقل میکند .

فصل ششم - در مراتب افعال عقل و در برترین مراتب آن که عقل قدسی است در ابطال عقیده فروریوس مبنی بر اتحاد عاقل و معقول - علم تفضیلی یا علم بالفعل - علم بسیط اجالی خلاق صور تفصیل است - صور موجوده در ذهن انسان چند قسم است علوم ما در عقل فعال است و ماقط استعداد اتصال با آنرا داریم - در عقل قدسی .

فصل هفتم - در شماره روشهای موروث از پیشینیان در امر نفس و در اینکه آیا يك نفس است یا بیشتر و تشخیص قول حق از آواء مذکور .

نفس در حالیکه واحد است مجموع قوای متفرق است - انسان خود را بدون جسم تصور میکند .

فصل هشتم - در بیان آلاتی که برای نفس است اکنون سزاوار است که در آلاتی که برای نفس است گفتگو کنیم در تعریف روح بخاری - اولین عضویکه در چنین متکون میشود قلب است - آلات قوای ظاهری .



فن ششم از طبیعیات

درفن نخستین بطور سرشار در امور عامه طبیعی گفتگو شد (۱)

اشاره ای بفنون
کتاب شفا

سپس آنرا بفن دوم که در شناسائی اجرام سما و عالم و صور

و حرکات اولیه در عالم طبیعت بود تعقیب نمودیم و احوال اجسام

فسادناپذیر و اجسام فسادپذیر را تحقیق کردیم (۲) و در دنبال آن کتاب کون و فساد

و عناصر آنرا قرار دادیم (۳) و بعد از آن فن بکیفیات اولی و انفعالات آن و مزاج های

ناشی از این انفعالات پرداختیم (۴) و از برای ماباقی ماند که در امور کائنه گفتگو کنیم

و چون جمادات و چیزهائی که دارای حس و حرکت ارادی

نبات و حیوان مرکب

نیستند اقدم و اقرب است که از عناصر تکون یابد از این رو در

از دو چیز هستند جان

فن پنجم هم از آنها گفتگو کردیم (۵) و باقی ماند که در علم طبیعی

و تن و چر اشناختن

باحوال حیوان و نبات نظر کنیم و از آنجا که ذات حیوان و نبات از دو

جان برشنائی تن

مقدم است

چیز مرکب است: نفس که صورت محسوب و جسم و اعضاء که ماده بشمار میرود (و علمی که اولی

بشی است علمی است که از جهت صورت آن شیئی باشد) (۶) بدین سبب رای ما بر این شد

که در این فن از جوهر فلک و حرکت مستدیره آن بحث میکند و رای این سبب بر این میشود

که جوهر فلک دستخوش فناء نمیکردد و از احوال ستارگان و ماه و حرکت یاسکون زمین نیز

گفتگو میکند .

(۳) در این دفتر گفتگو میکند که حقیقت کون و فساد چیست و چه آرائی در این باب موجود

است و فرق بین کون و فساد و استحاله چیست ؟

(۴) در این کتاب بحث میکند که کدامیک از عناصر فاعلند و کدام منفعل و از سبب شور بودن

آب دریا گفتگو مینماید .

(۵) از احوال آنچه نفس ندارد از قبیل آثار سماوی از شهب و نیازک و قوس و قزح و هاله

و رد و برق و تکون ابرویاد و باران سخن میراند و در تکون معدنیات و احوال بلاد مسکونه

و غیر مسکونه و حوادث بزرگ مانند طوفانهای شدید و بادهای سخت نیز گفتگومی کند.

(۶) این سبب در فصل نهم از سماع طبیعی چنین میگوید که الطیفون گفته است وقتی بخواهیم

چیزی را بشناسیم چون ماده آن شناخته شد کافی است زیرا صورت و چیزهای دیگر اعراض و لواحق

چرا باید مجموعاً از شوس حیوانی و نباتی و انسانی در يك كتاب بحث شود

که نخست در نفس سخن برانیم و صلاح ندیدیم که علم النفس را پراکنده گردانیم یعنی در کتاب نبات شناسی از نفس نباتی و در کتاب حیوان شناسی از نفس حیوانی و در کتاب انسان از نفس انسانی بحث کنیم.

بدوسبب بهتر آن است که علم النفس علم واحدی را تشکیل دهد و بشرح فوق پراکنده نگردد.

۱) اجزای این علم بهم مربوط است و اگر علم واحدی نگردد یاد گرفتن آن دشوار میشود.

۲) نبات و حیوان در نفسیکه دارای نمو و تغذیه و تولید باشد با هم شریکند و سبب افتراق نبات و حیوان بقوای نفسانی است که اولاً جنس و ثانیاً نوع آنها را تخصیص میدهد و آن اندازه که برای ما ممکن است از نفس نباتی بحث کنیم آن اندازه است که با حیوان شرکت دارد و از فصول منوعه این معنای جنسی که در نبات است چندان آگاه نیستیم و چون امر بدین قرار شد نسبت این قسم از نظر که کلام در نبات است اولی از آن قسمتی که در حیوان است نیست.

زیرا نسبت حیوانات باین نفس بعینه مانند نسبت نباتات است و حال نفس حیوانی بقیاس بانسان و حیوانات دیگر نیز چنین است و چون ما خواهیم در نفس حیوانی و نباتی از نظر اینکه مابۀ الاشتراك آنها است گفتگو کنیم، و علم به مخصص هم پیدا نمیشود مگر پس از علم به مشترك و چون مادر فصول ذاتیه برای هر نفس جدا جدا و هر

غیر منتهای است و نمی شود آنها را ضبط کرد. این سینما پس از تابل این قول میگوید که اگر مراد از ماده مادۀ نخستین باشد آن امری غیر موراست و اگر صاحب این رای در شناسایی امور بهمین اندازه قانع است که چون هیولی اولی را شناخت بچیز دیگر محتاج نیست البته این شخص به معرفت کمی قانع ندهد و در مقابل انطیقون دسته دیگر از طبیعین گفته اند که شناسایی کامل يك چیز آنست که ما صورت آنرا بشناسیم و چون صورت شناخته شد دیگر شناسایی ماده اهمیت ندارد.

این سینما میگوید حق اینست که ما باید هم صورت را بشناسیم و هم ماده را زیرا که هر صورتی مساعد با هر ماده نیست و هر ماده هم آماده از رای پذیرفتن هر صورتی نه بلکه صورتی مستحق است که يك نحو استعدادی در ماده پیدا شود تا بتوانند یافت شوند و اگر ما امر شناسایی ماده را تحقیر کنیم مناسبات میان ماده و صورت را کنار گذاشته ایم پس چون نفس صورت بدنست و اگر نفس در تن نباشد بدن جسمی است و بس و شکی نیست که هم بصورتست پس علم بصورت از علم بماده که استعداد طبیعی را دارد اولی می باشد.

نباتی منفرداً و هر حیوانی بنحو خصوصیت اشتغال نمی جوئیم (۱) زیرا این امری است متعذر، پس بهتر آن است که از نفس در یک کتاب گفتگو کنیم و سپس اگر ما را ممکن شد که در نبات و حیوان بطور تخصیص گفتگو کنیم خواهیم نمود و البته بحث ما در ابدان و اجسام و خواص بدنی آنها خواهد بود.

اگر شناسائی نفس را بر شناسائی تن پیش بیندازیم در تعلیم و تعلم بهتر است تا اینکه اول بدن را بشناسیم بعد بشناختن نفس رو آوریم زیرا کمک امر نفس در شناسائی احوال بدن از کمک معرفت تن در احوال نفس بیشتر است.

باینکه شناسائی جداگانه جان و تن برای یکدیگر مفید است و

آیا شناسائی تن بر شناسائی جان مقدم است یا بالعکس
شناختن یکی از این دو بر دیگری واجب التقدیم نیست ولی ما چنانکه گفتیم صلاح در آن دیدیم که بحث در نفس را مقدم بداریم و اگر کسی بخواهد این ترتیب را تغییر دهد بی آنکه

ما را با او مناقشه ای باشد مختار است.

باری این است فن ششم طبیعیات و فن هفتم در احوال نبات و فن هشتم در احوال حیوان و بهمین جا علم طبیعی را ختم میکنیم سپس در چهار فن بعلم ریاضی میپردازیم و پس از آن جمله علم الهی را می آوریم و مختصری از علم اخلاق سخن میگوئیم و کتاب خود را بدان خاتمه میدهیم.

(۱) یعنی ماهمین اندازه میدانیم که در مطلق نباتات نفس نباتی موجود است: و این نفس دارای سه قوه است: غاذیه، نامیه، مولده و چون این نفس نباتی نسبت به نباتات مختلف سنجیده شود البته جنس خواهد بود و هر جنس را تا چهار فصلی منوع است و مادیکر از فصل های منوع این جنس آگاه نیستیم که در درخت سیب چه خصوصیت است که آنرا از درخت انار جدا گردانیده و البته در هر نباتی از گیاه ناتوان گرفته تا بد درخت بلوط برسد خصوصیتی است جوهری که یکی را از دیگری جدا کرده ولی ما از این خصوصیات بیخبریم و فقط بطور اجمال از تدویر مشترک آنها که نفس نباتی است گفتگو میکنیم و بحث ما از نفس حیوانی نیز بدین طریق است که از نفس نباتی بود پس چون امر از این قرار شد میشود که از نفس حیوانی و نباتی در یک کتاب گفتگو کرد.

فصل اول

در اثبات وجود نفس و بیان حد حقیقی آن

از نظری که نفس است (۱)

در اثبات وجود نفس نخستین چیزی که دانستن آن بر ما واجب است این است که وجود نفس را ثابت کنیم و پس از آنکه وجود آن بشود رسیدار توابع آن گفتگو کنیم.

گوئیم: در میان توده اجسام دسته از اجسام را میبینیم که باراده حرکت میکنند و تغذیه و تولید مثل مینمایند و این امور برای این اجسام از حیثی که جسمند نیست و گرنه همه اجسام در این خواص شرکت داشتند پس باقی ماند که در ذوات این اجسام برای کارهای مذکور مبادی دیگری باشد. و آن چیزیکه این کارها از آن صادر میشود و بالجمله هر امری که مبداء باشد برای صدور کارهایی که پیوسته بیک طریق و عادم اراده نباشد ما آن را نفس نامیم و این لفظ برای

در تعریف نفس

این شیئی از حیث ذات و گوهر آن اسم نیست بلکه از جهتی که دارای اضافه نامعینی میباشد اسم است یعنی از جهتی که برای کارهای مذکور مبداء است و مادر مباحث آتیه در جستجو و بحث از گوهر آن خواهیم بود که به یقین این حقیقت در تحت چه مقوله‌ای واقع میشود ولی اکنون فقط هستی مبدئیت چیز را برای امور مذکور اثبات میرسانیم از جهتی که دارای عرضیتی است و نیازمند است که از راه ثبوت این عارض و اضافه ذات آن اثبات شود تا ما همیشه شناخته گردد. مثل این است که ما بدانیم چیزی را محرك نامعلومی حرکت میدهد ولیک ندانیم ذات این حرکت دهنده چیست این است که میگوئیم (۲) اشیائی که دارای نفس است اجسامی هستند و وجود آنها از حیثی که

(۱) یعنی اگر نفس را علاوه بر بدن نبود بحث از آن ربطی با علوم طبیعی نداشت و از نظر علاوه آن بدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبیعیات محسوب می‌شود چنانکه کتابی را که در دست دارید ششمین کتاب از طبیعیات شفا می‌باشد.
(۲) یعنی ما ذات نفس را اثبات نکردیم و فقط از دلیل ما این اندازه درمی‌آید که افعال بدن را اعم از افعال حیوانی و نباتی نفس میکنند بی آنکه دانسته شود که چیست که این افعال را می‌نماید پس ما از ناحیه این اضافه که برای آن است باید ذات نفس را بشناسیم.

نبات و حیوان است بوجود این امر در آنها تمام میشود پس نفس جزء قوام ذات آنهاست و چنانکه در پیش دانستید اجزائی که باعث قوام ذات شیئی هستند بر دو بخش اند یکی آنکه شیئی با آن اجزاء تحصیل و تحقق بالفعل پیدا میکند. دیگر آنکه شیئی با آن اجزاء دارای وجود بالقوه و بالاستعداد است و این اجزاء بالقوه بمنزله موضوع میباشد اگر نفس از قسم ثانی از اجزاء قوام باشد شکی نیست که بدن هم از این قسم است پس حیوان و نبات ببدن و نفس نخواهند تحقق یافت و حیوان و نبات نشد و نیازمند بکمال دیگری خواهند بود که آن کمال برای اموری از قبیل تغذیه و نمو و غیره مبدء بالفعل باشد و ما آن کمال را نفس نامیم و کلام مادر آن خواهد بود (۱)

بلکه سزاوار این است که نفس حقیقتی باشد که حیوان و نبات بیاری آن حقیقتی بالفعل شوند و اگر نفس هم جسم باشد ناچار صورتش همان است که گفته شد و اگر جسمی است که صورت نامعینی دارد باز هم آن نفس از حیثی که جسم است مبدء امور مذکور نخواهد بود بلکه از جهت آن صورت و صدور این احوال از آن صورت مبدء است و صدور این احوال از آن صورت بذاته است و اگر امور مذکور بتوسط این جسم باشد پس مبدء نخستین صورت همین جسم است و فعل اول آن بوساطت این جسم است و این جسم جزئی از جسم حیوان خواهد شد اما نخستین جزئی که مبدء بآن تعلق میگیرد باز هم از حیثی که جسم است جمله موضوع خواهد بود.

پس آشکار شد که ذات نفس جسم نیست بلکه جزئی از حیوان و نبات و صورت آنها یا در حکم صورت و در حکم کمال است. (۲)

نفس را بقیاس بافعالی که از آن صادر میشود صحیح است قوه نامند (۳) و همچنین بقیاس بصور محسوسه و معقوله که می پذیرد باصطلاح دیگری میتوان قوه گفت (۴) و بقیاس بماده که در آن حلول کرده و از اجتماع

**اگر نفس را کمال
بدا نیم بهتر است
تا اینکه صورت و
قوه بدا نیم**

(۱) یعنی هر چیز مادی از دو جزء مرکب است و شئی بتوسط ماده وجود بالقوه دارد و بتوسط صورت وجود بالفعل

(۲) گاهی صورت میگویند و صورت مادی را میخوانند و گاهی صورت میگویند و حقیقت شیئی را قصد میکنند و در رساله حدود این سینا باین دو معنی اشاره کرده و از این جهت گفت در حکم صورت است تا بما بفهمانند که نفس در حقیقت صورت مادی نیست.

(۳) این قوه بهینه معنی قوه در فیزیک را میدهد و باصطلاح فلسفه از باب فعل است.

(۴) این قوه بمعنی قبول و استعداد است چنانکه وقتی میگویند فلان طفل قوه اش برای تحصیل خوب است یعنی استعداد او خوب است و باصطلاح فلسفه این قوه از باب قبول است.

نفس و آن ماده نبت و حیوان حاصل شده میتوان صورت نامید و بساز صحیح است که چون جنس بتوسط آن باستکمال خود میرسد و در انواع عالیه یا سافله نوع میگردد کمال گفت زیرا طبیعت جنس تاهنگامی که فصل بسیط یا غیر بسیط بآن افزوده نگردد ناقص و غیر محدود و نامعین است و چون اضافه شد آنگاه نوع بکمال خود میرسد پس کمال نوع از نظر اینکه نوع است بفصل خواهد بود و هر نوعی هم فصل بسیط ندارد و این مطالب در فن منطق دانسته شد بلکه تنها فصل بسیط برای انواعی است که گوهر آنها از ماده و صورت مرکب است و صورت آنها فصل بسیط است برای چیزیکه این صورت کمال آنست .

دیگر آنکه هر صورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست چنانکه پادشاه کمال کشور است و کشتیبان کمال کشتی است با آنکه صورت کشور و کشتی نیستند . پس آنچه از کمالات که دارای ذاتی جداگانه است در حقیقت برای ماده صورت نمیباشد و خود آنها هم در ماده نمیباشند زیرا صورتی که در ماده است آن است که منطبق در ماده و قائم بآن باشد مگر اینکه چنین اصطلاح کنیم که کمال نوع را صورت نامیم . و در حقیقت اصطلاح بر این شده که شیئی را بقیاس بماده صورت و بقیاس بمجموع یعنی بماده و صورت غایت و کمال نامند و بقیاس بتحریر مبدء فاعلی و قوه محرکه گویند و چون امر از این قرار شد صورت بچیزی اقتضاء نسبت میکند که از ذات جوهری که از آن حاصل شده دور است و همچنین بچیزی نسبت دارد که جوهر بآن بالقوه حاصل است و باز بچیزی منسوب است که کارها بآن نسبت نمیدهند و آن چیز ماده است زیرا که صورت باعتبار وجودش برای ماده صورت است .

و کمال بشیئی تامی اقتضاء نسبت میکند که کارها از آن صادر میشود زیرا که بحسب اعتبار آن بنوع کمال است .

پس از این گفته گویا آشکار شد که اگر در تعریف نفس کمال گوئیم بیشتر در معنی خود دلالت دارد و همچنین همه انواع نفس را از جمیع وجوه در بر میگیرد حتی نفس مفارق و جدا از ماده هم از این تعریف بیرون نمیرود .

و نیز اگر گوئیم نفس کمال است بهتر از این است که بگوئیم نفس قوه است زیرا امور صادره از نفس پاره ای از باب حرکت و دسته ای از باب احساس و ادراک است و ادراک برای

نفس از آن جهت نیست که نفس راقوه مبداء فعل است. بلکه از جهت آنست که دارای قوه مبداء قبول میباشد و تحریک برای نفس از نیروئی است که مبداء فعل است نه نیروئی که مبداء قبول پس چون نفس دارای هر دو این قوه شد نسبت یکی از این دو قوه بنفس اولی از نسبت دیگری نخواهد بود و چنانچه گوئیم نفس راقوه است و مقصود از آن قوه مذکور باشد در تعریف باشترک اسمی گرفتار شده ایم و اگر بگوئیم نفس راقوه ای است و مقصود یکی از این دو نیرو باشد علاوه بر محذور اشترک اسمی در تعریف بمحذور دیگر دچار میشویم و آن این است که دلالت بر ذات نفس از حیثی که مطلقاً نفس است نمیکند بلکه از جهت آن جهت دیگر دلالت دارد و در کتب منطق بیان کرده ایم که این قبیل تعریفات دور از صواب است.

ولی اگر گوئیم نفس کمال است بر هر دو معنی مشتمل میگردد زیرا نفس از جهت نیروئی که با آن نیرو ادراک حیوان است کمال میباشد کمال است و از جهت قوه ای که از آن نیرو کارهای حیوان صادر میشود باز کمال است و نفس مفارق و جدای از ماده و نفسی که هنوز از ماده مفارقت نجسته کمال است و این نکته جالب توجه است که وقتی میگوئیم نفس کمال است دانسته نمیشود که آیا نفس جوهر است یا عرض زیرا تعریف کمال آنست که بوجود آن حیوان و نبات بالفعل شود و از این مطلب درنمیآید که آیا نفس جوهر است یا نه.

مامیگوئیم شك نداریم که این شیئی بمعنائی که موضوع جوهر است جوهر نیست (۱) و همچنین بمعنائی که با آن معنی مرکب جوهر است جوهر نیست اما بمعنائی که صورت جوهر است خالی از نظر و اشکال نخواهد بود (۲)

اگر کسی بگوید من نفس را جوهر میگویم و مرادم از جوهر صورت است و بس و معنائی اعم از صورت از جوهر اراده نمیکنم بلکه معنی اینکه نفس جوهر است این است که نفس صورت است چنانکه جمع زیاد این سخن را گفته اند.

مارا با چنین گوینده جای گفتگو و اختلاف نیست چون معنی کلام او که میگوید نفس جوهر است این است که صورت است بلکه این که میگوید که صورت جوهر است

(۱) یعنی هیولی؛ این معنی جوهر است که محل و موضوع برای صورت میباشد پس نفس چون محل مقولات نیست از این رو بمعنائی که موضوع جوهر است آن جوهر نیست؛
 (۲) چون مرکب از هیولی و صورت جسم است پس تعریف جسم این است که جوهری است مرکب از دو جوهر ناهمبدره و بدیهی است که نفس چنین نیست و خود جوهری بسیط است.

مثل این است که میگوید صورت صورت است و انسان انسان یا بشر است و این قیاس
اقوال یاوه گوئی و ژانختائی است (۱)

اگر مقصود گوینده از صورت این باشد که البته در موضوع نیست و بوجهی از وجوه
در چیزی که ما آنرا برای شما موضوع نام نهادیم قائم نمیشد پس بنا بر این عقیده هر
کمالی جوهر نخواهد بود چه بسیاری از کمالات ناچار در موضوعند اگر چه این کمالات
بقیاس به مرکب و از نظر اینکه در مرکب هستند در موضوع نمیشد (۲) زیرا وجود این
کمالات در مرکب بنحوی که جزئی از آن باشد مانع نیست که معذک در موضوع
باشند و وجود این کمالات در موضوع نه مانند شیئی در موضوع این کمالات را چنانکه
باره از ایشان گمان کرده اند جوهر نمیگرداند زیرا جوهر آن نیست که بقیاس یک چیز
چون در آن بنحوی وجود در موضوع نباشد جوهر گردد تا اینکه چنین نتیجه شود که
چون شیئی در این شیئی خاص بطور وجود در موضوع نیست پس جوهر است (۳) بلکه
معنی جوهر آنست که نه در این شیئی خاص و نه در دیگر اشیاء در موضوع باشد و این
معنی مانع آن نیست (۴) که در یک چیز نامعینی در موضوع نباشد و این تعریف بقیاس
بهر چیزی نیست تا آنکه چون باشیائی که در آن است نه مانند شیئی در موضوع قیاس
شود جوهر گردد و چون بقیاس به چیز دیگری شود عرض گردد بلکه این جوهریت برای
اوفی حد ذاته است نه بقیاس به چیز دیگری و جوهریت برای آن وقتی ثابت است که
اعتبار بذات آن باشد یعنی وقتی که در ذات و گوهر یک چیز تامل کنیم و برای آن
موضوعی نباشد آن چیز فی نفسه جوهر است (۵) و چون ما بکمال بودن نفس معتقد

(۱) یعنی از اینکه اراضی شویم معنای محمول همان باشد که بود ولی فقط لفظ آنرا تغییر
دهیم فائده ای بدست نمی آید زیرا در حمل تغایر شرط است .

(۲) چنانچه سواد برای اسود و کتابت برای کاتب کمال است و بقیاس به مرکب که اسود و
کاتب باشند در موضوع نیستند .

(۳) چون در تعریف جوهر میگویند که در مرکب باشد مانند جزئی از آن و در تعریف عرض
میگویند (یکون فی المركب لا کجزء منه) و خصم میگوید چون نفس جزئی از بدن است پس بتعریف
شما جوهر خواهد بود این سینا در پاسخ خصم میگوید که این حیلله فائده ای ندارد زیرا سواد هم جزئی
از اسود است معذک در موضوع است و جوهر نیست .

(۴) خصم میگوید تعریف جوهر چنین است که بقیاس به چیزی در موضوع نباشد و مطلب ما چنین
است سواد بالنسبه با اسود در موضوع نیست این سینا می گوید باید بطور کلی در این موارد که مایک
چیز را می سنجم در موضوع نباشد تا در قیاس بیک چیز تنها و سواد را چون بغیر از اسود باده که در
آن است بسنجم خواهیم دید موجود در موضوع میباشد .

(۵) یعنی این معنی که شما برای جوهر می کنید که نسبت در آن ما خود است البته مانع آن نیست که
در یک چیز لافی موضوع باشد پس از آنکه در هزار چیز در موضوع بود .

شدیم برای ما آشکار نگشت که نفس جوهر است یا جوهر نیست و کسی که تصور کرده که با کمال دانستن نفس لازم می آید که مانند صورت نفس جوهر باشد راهی بغلط پیموده .
 ما فیگوئیم بهر میان که کمال را تفصیل دهیم نفس و ماهیت آن را شناخته ایم که تحت چه مقوله واقع میشود زیرا که چون کسی ذات چیزی را بشناسد و بداند که چیست و بخود طبیعت امری را که ذاتی آن است عرضه بدارد دیگر اشکالی برای او نخواهد بود که این چیز درخور کدامین يك از اقسام هستی است و ما در منطق از این مبحث بی نیاز گشته ایم .

لیکن کمال بر دو قسم است : کمال اول - کمال دوم

در تقسیم کمال بکمال اول و کمال دوم
 برای شمشیر . کمال دوم آن است که وجودش تابع کمال اول و افعال و انفعالات آن است مانند برش برای شمشیر و تمیز و رؤیت و احساس و حرکت برای انسان و این امور ناچار برای نوع کمالند لکن کمالات اولیه نیستند زیرا که نوع برای اینکه بالفعل شود بحصول این اشیاء نیازمند نیست بلکه چون مبداء این اشیاء بالقوه برای آن حاصل شد این اشیاء هم بقوه قریبه حاصل میگردد بشرط آنکه بالقوه نبود مگر بقوه بعیده که احتیاج داشت پیش از آنها چیز دیگری حاصل شود تا اینکه در حقیقت بالقوه گردد .

باید که چشم را بمعنای جنسی اخذ کنیم نه بمعنای مادی چنانکه در صناعت پرهان علم منطق دانستی (۱) جسمی را که نفس کمال آن است هر جسمی نیست زیرا که نفس کمال جسم صناعی از قبیل تخت و کرسی و غیره نیست بلکه کمال جسم طبیعی است آن هم نه هر جسم طبیعی چونکه نفس کمال آتش و زمین و هوا نیست بلکه در جهان ما نفس کمال آن دسته از اجسام طبیعی است که کمال دوم آن یبزی آلاتیکه در افعال حیات بدان کمک میکنند ، که اول آن افعال تغذی و نمو است (۲)

(۱) چون جسم وقتی بمعنای مادی شد بشرط لا خواهد بود و قابل حمل نیست ولی وقتی لا بشرط بود قابل حمل است پس باید جسم در این تعریف بمعنای جنسی باشد .

(۲) ابوالبرکات بغدادی در کتاب «تبیرص» ۳۰۰ می گوید که طبیعی صفت کمال است و جسم پیدان مقصود آنکه تعریف نفس بقوه و ادراکات است . کمال اولی که طبیعتی است برای جسم آلی ، بدلیل اینکه هر طبیعی صفت جسم باید تا جسم طبیعی با این قید ارجح شود چون جسم تعلیمی دروهم وجود دارد و در خارج همان جسم طبیعی است و نفس هر اجسام خارج تعلیمی کردیده برای بدن و صفت طبیعی برای جسم مفید معنی نخواهد بود و بقیده این دانستند خود نفس کمال طبیعی است یعنی طبعاً بدن تعلق دارد نه آنکه اتفاقاً یا قسراً تعلق گرفته باشد

حاصل میشود.

پس نفسی که ماحده آنرا بیان کردیم برای آنست جسم طبیعی که ذات اولی است که دایره آلت هستند و افعال حیاتی آن بیروی آلت حاصل گردید و این باید دانست که در این تعریف چند اشکال شده.

اشکال اول

در اشکالاتی که در تعریف شاعری نفس فلکی نیست زیرا که نفس فلکی تعریف نفس شده کارهای خود را بدون آلت میکند و اگر ذکر آلات را نکند و پاسخ آن بگفتارند و بدگر حیات اقتضای کنید بلاهم سودی ندارد زیرا

حیاتی که برای جان فلکی است مانند حیات حسی تغذیه و تمییه ندارد و حال آنکه هر از شما از حیات مذکور در حد نفس همین امور است و اگر مقصود شما از حیات اهراکی باشد که برای نفس فلکی است و تصور عقلی یا تحریک بغایت و مقصود ارادی باشد نبات را از این حد بیرون کرده آید در پاسخ این اشکال گوئیم: در اجسام سلولی دو عقیده است یکی عقیده کسائی که میگویند هر ستاره که از آن وعده کزائی که آن ستاره با خود حرکت میآورد جسمی مانند حیوان واحد تشکیل میگردد پس فعل هر یک از این آلات بعد از اجزائی که دایره حرکت هستند تمام میشود و این اجزاء برای آن مانند آلت هستند ولی این عقیده دو همه کلمات صحیح:

عقیده دیگر آن است که هر کوه را بستنایی حیاتی است.

و این دسته باید بگویند که چون ما بر جسم فلکی و نباتی نفس

اطلاق بانشر الی اسمی است چه حدهی که برای نفس ذکر شده تنها در هر کبالت است

حیله و تدبیری دو این تعریف شود که حیوانات و فلک در معنای نفس انبیا شوند نبات از حد بیرون خواهد رفت.

با اینکه این حیله و تدبیر کفری پس دشوار است چه حیوانات و فلک در معنای

حیات و اسم نطق شریک نیستند زیرا نطقی را که در اینجا میگوئیم نطقی است که در

(۱) گاهی عقل بالملکه و اهم عقل هیولانی گویند و از این سبب این سینه می گوید دو عقل

هیولانی و معنای این جمله آن است که ما وقتی می گوئیم نطقی نفسی است دایره نطق مقوم این نفس عقل با عقل نیست بلکه قوه مشترک میان عقل بالفل و عقل بالقوه است و اگر نه باید انسان در مرتبه عقل هیولانی انسان نباشد ولی دو فلک اینطور نیست که عقل هیولانی باشد بلکه از اول تا

نفس فلکی بالفعل است

وجود نفسی میباشد که دارای دو عقل هیولانی است و بنا بر عقیده مشهور این سخن در
 تلك درست نیست زیرا که عقل در تلك عقل بالفعل است و عقل بالفعل مقوم نفسی که
 جزء احد نفسی است نیست و همچنین حسن در عالم ما بقوه ای گفته میشود که
 مثال محسوسات را قبول میکند و از آنها منفعل میگردد بنا بر رای مشهور این قیل
 قوه در تلك نیست

و اگر بسیر کوشی کنیم و نفس را برای آنچه متحرك باراه و مدرك اجسام
 است كمال اول قرار دهیم تا اینکه حیوانات و نفس ظلمتی در این تعریف شریك شوند
 نبات از این تعریف بیرون میرود این بود عقیده انتخابی در جواب از اشکال مذکور .
 اما در موضوع امر حیات و نفس بدینطور از اشکال پاسخ داده میشود که میگوئیم
 مسلم شده که در اجسام مبدائی برای احوال معلوم میباشد و اگر کسی این مبداء را
 حیات نام بگذارد ما را با او مناقشه ای نیست اما نزد جمهور مفهوم از لفظ حیات که
 بر حیوان حمل میشود در چیز است یکی آن است که در نوع مبدائی موجود باشد که
 احوال مذکور از آن صادر شود .

دوم آن است که جسم بیحی باشد که صدور این کارها از آن درست باشد .

اما معلوم است که مفهوم اول بیحی قسم معنی نفس نیست (۱)

اما معنی دوم به معنای غیر از معنی نفس دلالت میکند چه بودن شی بیحی

که چیزی از آن صادر گردد یا موصوف بفتی گردد دو گونه است :

اول آنکه چیز دیگری غیر از خود این وجود هست که آنچه باید از آن شی

حاصل گردد با آن چیز صادر میگردد مانند گشتی که بیحی است که منافع گشتی از

آن صادر میشود ولی در این کار محتاج بگشتیان است تا اینکه صدور این منافع

از گشتی هم این وجود باشد که گشتی است و هم ناخدا باشد پس این نحو از وجود

موضوعاً يك چیز نیست (۲)

دوم این است که جز همین چیز چیز دیگری در موضوع نباشد مانند وجود جسم

(۱) زیرا معنای نفس این بود که خود او برای افعال مذکور مبداء باشد و اینکه می گویند

نوع دارای مبداء باشد این معنی معنای نفس نخواهد بود .

(۲) این سینا در الهیات شفاصلی برای دانستن معانی واحد تشکیل داده و در آجایی گوید

واحد بالوضوع مثل این است که بگوئیم زید و پسر عبدالله یکی است که اگر چه دو عنوان
 می باشد ولی موضوعاً یکی چیز هستند و واحد بالوضوع مقابل واحد حقیقی است

که از آن احراق حاصل شود نزد کسی که خود این قسم وجود را حرارت میدانند تا اینکه بنا بر رأی او وجود حرارت در جسم وجود همین کون باشد و همچنین وجود نفس در ظاهر امر وجود همین کون می باشد جز اینکه این سخن در نفس درست نیست (۱) زیرا مفهوم از این کون و مفهوم از نفس يك چیز نیست و چرا چنین نباشد بجهت آنکه مفهوم از کون موصوف مانع نیست که با لذات کمال و مبدائی بر آن پیشی گرفته باشد سپس برای نفس این کون مخصوص پیدا شود با آنکه مفهوم کمال اول را که سابق تعریف برسم کردیم مانع است که با لذات کمال دیگری بر آن پیشی گیرد زیرا که دیگر برای کمال اول مبداء و کمال اول نیست (۲)

پس معلوم شد که اگر از حیات همان نفس را بخواهیم که جمهور می خواهند با مفهوم از نفس يك چیز نخواهد بود و اگر مقصود از حیات آن باشد که لفظی است در دلالت بر کمال اول مرادف با نفس در این نام گذاری منعی نداریم و حیات جانشین چیزی میشود که ما می خواستیم از کمال اول هستی آنرا با اثبات رسانیم .

پس اکنون دانستیم که معنای اسمی که نفس را می باشد با ضافه ایست که بر آن اطلاق میشود و سزاوار آنستکه با دراک ماهیت این شیئی که باین اعتبار آنرا نفس گویند مشغول گردیم و باید در این موضوع برای اثبات نفسی که در ما می باشد به سیل تذکر اشاره کنیم که برای اشخاصی که میتوانند حق را بدون شرح و بسط زیاد ادراک کنند سودمند افتد .

در اشاره ای دقیق باید انسان چنین تصور کند که دفعتاً بطور کامل آفریده شده .
 لیکن چشم او از مشاهده اشیاء خارجی محجوب است و مشغول
 پائین رفتن در هوا یا خلاء است بطوریکه فشار هوا باو صدمه
 نرزد تا محتاج با حساس گردد و اعضایش از هم دور باشد و
 چیزی بر خورد نکند و چیزی را احساس نکند سپس انسان باید تأمل کند که آیا

(۱) نفس بنا بر این گفتار چنین تعریف میشود (بودن جسم بعضی که افعال حیاتی از آن صادر شود)

(۲) یعنی تعریف نفس این است که کمال اول باشد و پیش از آن برای جسم کمال دیگری باشد و کون نفس کمال اول نخواهد بود ولی اگر ما تعریف شماره (۱) بودن جسم بعضی که افعال حیاتی از آن صادر شود قبول کنیم مانع از آن نخواهد بود که جسم را بسیاری از کمالات سبقت گرفته باشد که یکی از آنها هم این باشد که اکنون جسم طوری شده که افعال حیاتی از آن صادر میگردد با اینکه در تعریف ما جای چنین توهمی نیست .

در این حالت وجود ذات خود را اثبات میکند و شك در اثبات وجود خود ندارد در حالی که هیچیک از اعضاء ظاهری و باطنی و قلب و دماغ و هیچیک از موجودات خارج برای او ثابت نیست و فقط خود را حس میکند بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود قائل شود و اگر هم او در این حالت دستی یا عضوی دیگر تخیل کند جزئی از ذات و شرط در قوام گوهر خود تخیل میکند سپس در این هنگام برای ذاتی که وجود آن اثبات شده خاصیتی است که این خاصیت غیر از جسم و اعضایی است که ثابت نگشته و کسی که این اشاره را توجه نمود میتواند نفس را غیر از جسم بداند بلکه از روی یقین بداند که نفس غیر از جسم است و این شخص خود بآن عارف و شاهد است و اگر این نکته را متوجه نشده و غافل باشد البته بیشتر باید او را توجه داد.

تلخیص فصل اول بطریق اجمال

ابن سینا در این فصل بدین طریق اثبات نفس میکند که ما اجسامی را می بینیم که کارهای آنها همواره بیک طور نیست و این اعمال گوناگون تغذیه، تنمیه، تولیدمثل از آنها صادر میشود و بیرون از دوزورت نیست یا اینست که چون جسم هستند این افعال از آنها صادر میشود پس باید صدور این افعال از همه اجسام درست باشد یا این است که جز جسمیت چیز دیگری در آنها موجود است که صورت نوعیه ایشانست و بدین سبب افعال مذکور را انجام میدهند و مدعای ما همین است و از اینمطلب فقط این اندازه نتیجه میگیریم که جز جسم بودن چیز دیگری در آنهاست اکنون به بینیم که آیا این افعال از صورت معدنی هم صحیح است که صادر شود یا اینکه باید از نفس صادر شود. گوئیم اگر یکی از ایندو شرط بطور منع خلو در آن صورت باشد نفس نام دارد و گرنه باید گفت که مبداء آن افعال صورت معدنی است یکی آنکه افعال آن پیوسته بیک طریق باشد ولی از اراده صادر گردد چنانکه نفس فلکی اینطور است. دوم آنکه افعال مختلف باشد ولی با اراده نباشد چنانکه نفس نباتی است و اما هر دو شرط باشد مانند نفس حیوانی که هم افعال مختلف دارد و هم با اراده کار می کند

پس مانفس را با اضافه ای که بدین فاعل کارهای مذکور است شناختیم و اینست که

فلاسفه بحث بر نفس را در علم طبیعی مندرج کرده اند و اگر بخواهیم این اصطلاحه نبود
 باید در علم غایقات و فلسفه اولی از آن بحث کنند و ما حد نفس را با اعتبار لفظ آن
 بدان چنین بیان میکنیم که نفس کمال جسم آلی است و اگر گوئیم نفس کمال است
 برتر و بهتر از اوست که گوئیم نفس جوهر است زیرا پارۀ از صورت در عاده متطبیع هستند
 یا آنکه پارۀ از نفوس در مطهره هستند و میتوانند منفرداً از ماده یافت شوند و همچنین اگر
 نفس را کمال گوئیم اولی از اوست که قوه گوئیم زیرا که هسته از کارهای جانناز مقوله
 فعلی است. مثل تحریک و پارۀ از مقوله لفعال مانند ابراک و بنا بر این قوه لفظ مشترک
 میشود و در تعریفات از آوردن الفاظ مشترک دوری میکنند ولی کمال هم از جهت که فعل
 است کمال است و هم از جهت که انفعال ولی اکنون که گفتیم نفس کمال است دیگر دانسته
 نمیشود که آیا نفس جوهر است یا عرض چونکه معنای کمال آن است که نوع بوجود
 آن بطلان میشود دیگر از این لفظ در نمیآید که آن شئی جوهر است یا عرض و چون
 خصم میخواهد از کمال بودن نفس جوهریت آنرا ثابت کند ابوعلی بچند دلیل منطقی
 با او عقاوت میکند و اما اینکه گفتیم که جسمی است که دارای آلت باشد چون اجسامی
 را که نفس کمال است در عالم ما افعال حیاتی خود را با آلات انجام میدهند پس از این که
 ابوعلی از بیان جزئیات حد نفس آسوده میشود که اطلاق نفس بر فلك و دیگر اشیاء
 بیشتر لك لفظی است و اگر چه وظیفه او در این فصل اثبات جوهریت و تجرد نفس نیست
 ولی از راه لطف در خاتمه فصل اشاره ای دقیق بر این مطلب میکند که اگر چه این اشاره
 در چند سطر تمام میشود ولی تعقل آن مثل سایر تعقلات مطالب علمی خالی از دشواری
 نیست و حاصل این دلیل آن است که انسان نمیداند که اعضاء باطنه دارد مگر بتشريح و
 از اعضاء ظاهره هم اگر احساس نکند غافل است با اینکه ذات الو در همه حالات برای
 او حاضر است پس معلوم میشود که ذات انسان منطبع در این اعضاء نیست و جوهر نسبت
 غیر جسم و د کربت این مطلب را از ابوعلی گرفته .



فصل دوم

در یاد آوری اقوال قدما در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان

گوئیم - پیشین دو امر نفس اختلاف کرده اند زیرا روش
قدماء از چهار راه در پی شناختن جان ایشان مختلف بوده.

برخی از آنان بره شناسائی نفس از جهت حرکت رفته اند و
برخی از راه ادواک روسته ای از هر دو راه و جمعی از پیشینان خواسته اند از راه حیات
مجملاً بر این مطلب واقف شوند.

اما آن دسته از
قدماء که از راه
حرکت نفس و
شناخته اند
اما آن دسته که از راه حرکت بسوی نفس رفته چنین خیال کرده
اند که تحریک غیر از محرك صادر نمیشود و محرك نخستین
ناچار بذات خویش محرك می باشد و چون تمام جنبش اعضاء
و مفاصل و اعصاب بتفس منتهی میشود از این روی نفس محرك
اول است و بیای خطری این مطلب نفس و جوهری فنا نپذیرد شمرده زیرا چنان معتقد
بوده اند که چیزی که بذات خود محرك است روا نیست دستخوش نیستی گردد و
میگویند همین جهت است که اجسام فلکی فاسد نمیشوند و سبب عدم فساد اجسام
فلکی همانند دوام حرکت آنهاست.

برخی از قدما نفس را جسم دانسته و آن گاه در پی جسم محرك بذات شده و
برخی از ایشان مسلم نداشتند که نفس جسم باشد و آنرا جوهری غیر جسم دانسته که
متحرك بذات است و بعضی جسم دانسته و در جستجوی جسمی رفته اند که محرك
بذات باشد و دسته ای از اینان اجسامی را که قابل تجزیه نیست کسروی دانسته اند تا
دائم الحرحه باشد و گمان کرده اند که حیوان این اجسام را تنفس میکند و تنفس غذائی
نفس است و نفس بتنفس باقی میماند زیرا ذرات غیر قابل تجزیه کسروی شکل را که مبادی
نفس است بدل مایه تحلل قرار میدهد و نفس محرك بذات است چنانکه ذرات تجزیه

ناپذیر هم در جو حرکت پیوستگی دارند و برای همین جنبش پیوستگی است که ذرات میتوانند غیر خود را حرکت دهند و دسته ای از ایشان گفته اند که در این ذرات نفس نیست بلکه محرك این ذرات نفس است و نفس داخل در این ذرات است و چون این ذرات در بدن داخل شدند نفس هم داخل میشود و برخی از قدماء نفس را آتش دانسته و رأی ایشان بر این شده که آتش دائم الحركه است.

و اما آنانکه از راه ادراك بسوی نفس پی برده اند چنین دلیل آن دسته از قدماء
 که از راه ادراك نفس میگویند که شیئی میتواند غیر خود را ادراك کند چون بر
 را شناخته اند آن مقدم و مبداء آن است پس باید که نفس مبداء باشد سپس

نفس را یکی از عناصر چهارگانه دانسته که آتش و هوا و آب و خاک باشد و برخی از ایشان از برای شدت رطوبت نطفه که مبداء تکوین است نفس را آب دانسته و بعضی نفس را جسم بخاری دانسته اند چون بنا بر رأی ایشان بخار مبداء اشیاء است بر حسب مذاهبی که پیش از این دانسته شد و تمام این دسته ها میگویند که نفس حقیقت اشیاء را درك میکند زیرا از جوهر آنها ساخته شده و همچنین کسانی که اعداد را مبداء میدانند نفس را عدد دانسته اند و آنانکه عنصر را مبداء میدانند نفس را عنصر دانسته اند و دسته ای از این جمع میگویند که شیئی شبیه و مانند خود را درك میکند و مدرك بالفعل شبیه مدرك بالفعل است پس نفس را مرکب از عناصر دانسته و این شخص انباز قلس است که او روح را مرکب از آخشیبهای چهارگانه و از غلبه و محبت دانسته و گفته است که در نفس از هر چیزی شبیهی است و موجود خارجی را با آن شبه ادراك میکند.

دلیل آن دسته از
 پیشینیان که از راه
 حرکت و ادراك در
 پی شناسائی نفس
 رفته اند
 و اما آنانکه از هر دو راه در پی شناسائی نفس رفته اند اشخاصی هستند که میگویند نفس عددی است متحرك بذات و نفس عدد است زیرا مدرك میباشد و از این جهت محرك بذات است که محرك اول است.

و اما آنانکه از راه حیات بطور اجمال بر این مطلب شده اند
 گذشتگان که از راه
 حیات در پی شناسائی
 نفس رفته اند
 باره ای از ایشان گفته اند نفس حرارت غریزی است زیرا که حیات قائم بآن است و دسته ای دیگر گفته اند نفس مشتق از نفس است و نفس چیزی است که تبرید میکند و از این روست که انسان

نیارای استنشاق خود را تبرید میکند تا جوهر نفس محفوظ بماند و جمعی از ایشان

چنین گفته اند که نفس خون است زیرا که چون خون ریخت
زندگی باطل میشود و برخی از ایشان گفته اند که نفس مزاج است زیرا که تا مزاج
ثابت است حیاتی باقی است و تغییر نمیپذیرد و برخی دیگر از ایشان بر این شده اند
که نفس تألیف و نسبتی بین عناصر است زیرا ما میدانیم که بیک تألیف نامعینی احتیاج
است تا از اشیای حیا حیوان تکون یابد و چونکه ذات نفس تألیف است این است که به
او ازهای موزون و بویها و طعوم مایل است و از اینها التذاذ میجوید و دسته ای از قدماء
گفته اند که نفس خداوند است و خداوند برتر است از آنچه این ملحدان گفته اند و
گفته اند نفس در هر چیزی بر حسب آن وجود پیدا میکند در یک چیز طبع میگرد
و در یک چیز نفس و در چیزی عقل سبحانه الله و تعالی عما یشرکون

در تقض روش این بود مذاهب منسوب بقدماء اولین و تمام این مذاهب باطل
و شکستن دلائل قدماء است اما آنانکه ب حرکت چنگ زده اند نخست محالیکه ایشان
و بدو دلیل حرکت را لازم میآید آن است که نسبت سکون را هم بنفس داده
نقض میشود
اند حال اگر نفس بدن را حرکت میدهد که بدن متحرك شود
پس ناچار حرکت دادن نفس سبب حرکت پذیرفتن بدن است.

اکنون به بینیم که اگر در حال حرکت دادن نفس تسکین بدن هم از نفس
صادر میگردد پس نسبت تحرك نفس بتسکین و تحريك مساوی است دیگر نمیتوان
گفت که نفس بدن را تحرك میدهد تا بدن حرکت کند با آنکه فرض ایشان این بود
اگر سکون بدن از نفس صادر شود اما نه در حال حرکت آن بلکه پس از آنکه
ساکن گشت آنوقت نفس بذاته متحرك نخواهد برد (۱) مجدداً در تعقیب این ایراد
میگوئیم که در پیش دانستید که متحرك بدون محرکی نیست و متحرك بذات وجود
ندارد پس نفس هم متحرك بذات خود نیست باز میگوئیم این حرکتی که برای نفس
است یا حرکت مکانی است یا کمی یا کیفی یا غیر از اینها

(۱) یعنی اگر گاهی بدن را حرکت دهد و زمانی ساکن گرداند پس حرکت بالذات
نخواهد بود زیرا ذاتیات هیچوقت رافع نمی شود و اگر حرکت ذاتی نفس بود سکون امکان
نداشت

اگر حرکت مکانی باشد از سه صورت بیرون نیست یا طبیعی است یا قسری یا نفسانی (۱)

اگر طبیعی باشد پس همواره بیکسوی رومی آورد آنوقت تحریک نفس همواره بیکسوی است.

اگر این حرکت قسری باشد پس نفس بذاته متحرک نیست و بذات خود تحریکی ندارد بلکه اولی آن است که قاصر آن مبداء اول باشد و اولی آن است که همان محرک نفس باشد.

اگر این حرکت نفسانی باشد لازم میاید که نفس قبل از نفس موجود باشد و ناچار این حرکت باراده خواهد بود و این اراده‌های ایکی است و تخلف ناپذیر پس تحریک او هم بر همان جهت خواهد بود یا اینکه مختلف است و در اینصورت ناچار سکونهای بین آن خواهد قرار گرفت و متحرک بذات نخواهد بود.

اگر حرکت در کم باشد چنین حرکتی دور ترین امور از نفس است و هیچ چیزی بذات خود حرکت در کم نمیکند مگر چیزی داخل در آن شود و یادر ذات آن استحالته واقع شود.

اگر این حرکت برای نفس از راه استحالته باشد آنوقت باید دید این حرکت استحالته یا در نفسیت نفس واقع میشود پس وقتی که نفس آغاز در جنبش میکند نفس نیست و یا اینکه حرکت در نفسیت نفس نیست بلکه در عرضی از اعراض نفس است نه در نفس بودنش بنا بر فرض اول لازم میاید که تحریک آن از سنخ تحریکش نباشد بلکه بایست ساکن در مکان باشد هنگامیکه می خواهد حرکت کند تا در مکان حرکت نماید.

بنابفرض دوم آنکه استحالته در اعراض غایتش این است که آن عرض حاصل شود و چون حصول یافت استحالته هم متوقف میشود. و نیز اشکال دیگری که وارد میاید آنستکه در سابق مدال شد که نفس نمیتواند جسم باشد و محرکی که در مکان حرکت میدهد و سوئی و حقیقت حرکت میکند ناچار جسم است پس اگر برای نفس حرکت (۱) چون حرکت مکانی سه قسم است: حرکت طبیعی مثل سقوط سنگ زمین و حرکت قسری مثل حرکت سنگ رو بالا که شخص آن را پرتاب کرده و حرکت نفسانی مانند حرکت مانده از ان از فضا در نقطه دیگر

و انتقال بود جایز بود که از بدنی مفارقت جوید سپس بجای خود باز گردد و این قوم نفس را چیزی مانند حیوه تصور کرده اند که چون در پاره‌ای از اجسام ریخته شد و بجنبش در آمد و بخود لرزید جسم را بحرکت در می‌آورد و قبول هم ندارد که حرکت نفس حرکت اختیاری باشد و در پیش دانستی که اعتقاد بذرات لایتجزی باطل است و نیز دانستی که قول یکی بودن مبدء اخشیجها عقیده ای باطل و ناروا است و از جمله محالات آنست که گفته‌اند باید که شئی مبدء باشد تا بتواند ماوراء خود را درك کند با آنکه ما در خود این معنی را می‌یابیم که اشیائی و هستی هائی را درك می‌کنیم که مبدء آنها نیستیم اما اثبات این سخن بطریق آنان که گمان کرده‌اند که مبدء یکی از عناصر است بدین طور میشود که ما اشیائی را درك می‌کنیم که این اخشیجها مبدء آن نیستند و آن هم مبدء این بساطت نیست و آن اشیاء بقرار ذیل است :

هر چیزی هست یا نیست و اشیاء مساوی باشی واحد خود متساوی هستند و روانیست که آب و آتش و یا عنصری دیگر مبدء آن باشد و بیاری این مبدائی مسائل مذکور دانسته گردد بی آنکه عکس آن درست باشد نیز یا این است اینکه نفس میداند مبدء برای شئی مدرك است عین همین مبدء را هم شامل میشود و یا تنها این معرفت شامل اشیائی میشود که از مبدء حادث میشود ولی مبدء نیست یا این معرفت شامل هر دو است پس اگر تنها این معرفت شامل مبدء باشد و یا شامل هر دو لازم هم باشد که عالم بیک شئی باید بطور وجوب مبدء آن باشد لازم می‌آید که نفس مبدء برای مبدء باشد و نیز لازم است که برای ذات خود هم مبدء باشد چونکه ذات خود را هم میداند و اگر نفس مبدء را نمیداند و بیک احوال و تغییراتی را که ملحق آن میشود میداند پس کیست که حکم میکند که آب یا آتش بایکی از اینها مبدء میباشند .

اما آنهایی که ادراك را بعددیت دانسته‌اند که میگویند مبدء در ابطال عقیده
 هر چیزی عدد است بلکه حقیقت وحدت هر چیز عدد است اگر چه
 اتباع فیثاغورث

بطلان این عقیده را مدلل کردیم و نیز در فلسفه اولی بر محال بودن

این عقاید دلائلی خواهیم آورد ولی در این جا از حیث نظر خاص در نفس مذهب مذکور را

بزیف می‌کنیم

گوئیم: باید در این معنی تامل کرد که آیا نفس باین نفس است که عدد معینی باشد مانند چهار و پنج و زوج یا فرد یا اینکه اعم از این است که عدد معینی باشد. اگر نفسیت نفس بآنست که عدد معینی باشد پس در حیوانی که پاره‌ای از اعضاء او بریده شود چه میگویند این عضو مقطوع حرکت میکند و احساس مینماید و احساس هم از يك نحوه تخیلی است و همچنین هر جزئی از آن بجهتی میگریزد و این حرکت هم ناچار از يك نحوه تخیلی است و معلوم است که این دو جزء مقطوع برای این حرکت میکنند که دو قوه در آنهاست و هر يك از این دو مسلماً از عددی که جمله و مجموع آنها را شامل میشود نه چیز دیگری پس این دو جزء بگفته این جماعت بدون نفس حرکت میکنند با اینکه این سخن محال است بلکه حق آن است که هر يك از دورا نفسی است از نوع نفس دیگر.

پس نفس این حیوان بالفعل یکی است و بالقوه بسیار و این نفس بنفوس منحل میگردد و در حیوانی که عضو او مقطوع شده دو نفس فاسد میگردد یعنی نفس دو عضو او در نبات اینطور نیست زیرا که در نبات آلت اولیه برای استیفاء کار نفس در همه تنه و کالبد نبات پراکنده است و بالعکس در حیوانی که عضو او بریده گشته چنین نیست بلکه پاره‌ای از بدن این حیوان که عضو او بریده گشته مبداء ندارد که مزاج هالائم با نفس را پایدار نگاهدارد و در پاره‌ای دیگر از بدن او مبداء موجود است و لیکن در بقاء خود و صحت مزاج بقسم دیگر محتاج است و اجزایش در تعاون و کمک بر حفظ مزاج بیکدیگر محتاجند.

و اگر نفس عدد مخصوصی نباشد بلکه عددی که دارای کیفیتی و صورتی است پس در این صورت در يك بدن جانهای بسیار است چنانکه در بسیاری از ازواج ازواج و در بسیاری از افراد افراد و در بسیاری از مربعات مربعات است و همچنین دیگر اعتبارات.

دیگر اینکه آیا این وحدات مجتمعه در عدد و وضعی است یا نه یعنی که قابل اشاره حسیه است یا نه.

اگر هر يك از این وحدات قابل وضع و اشاره‌شی باشد نقطه است و چون تقاطعی شد یا برای این نفس خواهد بود که عده‌ای از نقاط است یا چنین نیست بلکه برای این نفس است که قوه است یا کیفیت یا غیر اینها ولیکن ایشان طبیعت نفس را مجرد عدد بودن دانسته‌اند

و نتیجه میشود که عدد موجود برای نقطه طبیعت نفس است بنابراین در هر جسمی که این اندازه نقطه فرض شود باید آن جسم دارای نفس گردد و البته فرض وجود نقطه هم در جسم امری است ممکن پس هر جسمی که شائیت دارد صاحب نفس گردد باید در آن نقطه فرض نمود .

و اگر نفس عددی باشد که دارای وضع و قابل اشاره حسیه نباشد پس آحادی متفرق است و با اینکه موادی مختلف و صفاتی بر آن افزوده نشده و فصولی بدان منضم نگشته پس باچه چیز متفرق گشته و تفرق اوز چیست و اشیاء متشابه بواسطه مواد مختلف مختلف میگردند و اگر برای این عدد مواد مختلف باشد پس ذوات وضع است و صاحب ابدان پراکنده .

دیگر اینکه در هر دو حال چگونه این وحدات و نقطه ها باهم مرتبط شدند زیرا که اگر ارتباط پاره ای از این اجزاء پیاره ای دیگر و التیام آنها برای طبیعت وحدت و نقطه بودن باشد پس باید که وحدات و نقاط از هر موضعی روی با اجتماع آرند و اگر برای این وحدات و نقاط جامعی است که یکی را با دیگری جمع نموده و بهم منضم گردانیده که تا مرتبط شوند و در حالی که باهم مرتبطند آنها را نگهبانی میکند پس اولی آن است که آن چنان چیز خود نفس باشد .

اما آن دسته از قدماء که گفته اند نفس برای اینکه مبادی و غیر مبادی را بشناسد باید مرکب از مبادی باشد تا بیاری مبادی موجود در خود مباری را بشناسد . بنابراین باید نفس اشیائی را

در ابطال عقیده
انفاد فلسی

که از مبادی پیدا میشود و مخالف با طبیعت اوست نداند زیرا که اجتماع گاهی هیئت و صورتی از مبادی احداث میکند که در خود مبادی یافت نمیشود مانند استخوان بودن و آلت بودن و انسان و اسب و بون و غیر اینها بنابراین باید نفس این اشیاء را نداند . بعلت این که این اشیاء در ذات نفس نیستند بلکه فقط در نفس اجزاء مبادی است و اگر در تالیف نفس انسان و اسب و فیل را هم قرار دهیم چنانکه آتش و خاک و غلبه و محبت را قرار داده اند و بگویند در نفس این اشیاء نیز موجود است البته خطائی بزرگ مرتکب شده اند .

دیگر اینکه اگر در نفس انسان باشد در نفس نفس خواهد بود و باز یک دفعه دیگر انسان و فیل باید در آن باشد و اینکلوسرین نهایت میزند.

ایرادی دیگر بردارنده این عقیده و اردمی آید که بنابراین گفته باید ایزد تعالی عالم باشیاء نباشد.

زیرا در او غلبه نیست چونکه در هر چیزی غلبه باشد موجب پراکندگی و فساد است و باید که علم خداوند بمبادی علم تام نباشد و این سخن ناپسند و زشت است دیگر اینکه بنابراین رأی باید زمین بزمین و آب بآب دانا باشد ولی زمین آب و آب زمین را درک نکند و نیز باید گرمی عالم بگرمی باشد ولی بسردی عالم نباشد و باز باید که در اعضای که ارضیت بسیار است مانند استخوان و ناخن احساس شدید بزمین باشد با اینکه چنین نیست بلکه آن اعضاء هیچ حساس نیستند نه بزمین و نه بغیر زمین.

و اگر شئی از خود متأثر گردد و منفعل شود اولی است که از مانند خود متأثر گردد و البته میدانید که احساس یک نوع تأثیر و انفعال است.

و باز باید که یک قوه اعداد را درک نکند و سیاهی و سفیدی بحاسه واحد درک نشود بلکه سفیدی پیاره ای از چشم که سفید است و سیاهی پیاره ای از دیده که سیاه است درک شود و چون الوان را ترکیبات بی شمار است پس باید برای چشم اجزاء بی شمار باشد و اینکه حقیقی هم برای این وسائط نباشد و الوان جز از مزج ضدین بکمی و بیشی بدون اختلاف دیگر حاصل نشوند (۱) آنوقت لازم میآید که مدرک سفیدی سفیدی صرف و خالص ادراک کند و مدرک سیاهی نیر سیاهی صرف و خالص را و همچنین باید بسائط متمزج بر ما مشکل نشود و وساطتی که در آن سفیدی و سیاهی بالفعل آشکار میشود ایها متخل نگردد.

و همچنین باید مثلث بمثلث و مربع بمربع و مدور بمدور درک شود و شکل های دیگری که نهایت ندارند و لازم آید که اعداد نیز با مثال خود درک شوند و باید در حاسه

(۱) چون عقیده جمعی چنانکه در فصل پنجم مقاله پنج. بیان شده این است که ج ز سفیدی و سیاهی حقیقی برای الوان نیست و همه الوان از ترکیبات این دو رنگ پیدا می شود این سینا می گوید: اگر حقیقتی هم برای این الوان که وسائط اند نباشد و ما مسلم بدانیم که الوان جز از مزج ضدین پیدا نمی شود باید چشم بتواند آنی و قرمز و رنگهای دیگر را درک کند و فقط باید سیاهی خالص و سفیدی خالص را ادراک کند.

اشکال بی‌شمار باشد و همه این لوازم محال است و البته میدانند که یک چیز کافی است که معیار اضداد گردد و اضدادی با آن شناخته گردد چنانچه با مسطر مستقیم خط مستقیم و منحنی شناخته می‌گردد.

اما کسانی که میگویند نفس جسمی است که برای درک اشیاء بر روی آنها حرکتی مستدیر دارد در مباحث آتیه فساد این عقیده را آشکار می‌کنیم تا معلوم شود که جسم نمیتواند ادراک عقلی کند. (۱)

اما آنانکه نفس را مزاج دانسته‌اند از سخنانی که در پیش گذشت ناچیز بودن گفتار ایشان دانسته‌شد باینکه هر چه را که فساد آن حیات فاسد شود نمی‌توان نفس دانست زیرا بسیاری از اعضاء و اشیاء و اخلاط و چیزهای دیگر اینطورند و ما انکار نمی‌کنیم که از وجود چیزی ناگزیر باشیم که از این راه جان بتن علاقه گیرد ولی از این احتیاج لازم نمی‌آید که شیء مورد احتیاج نفس باشد.

و از این مطلب دانسته میشود که آنکس که نفس را خون دانسته‌راهی بخطایموده و چگونه می‌توان خون را محرك و حساس دانست.

آن دسته از حکماء که گفته‌اند نفس تالیف است نفس را نسبتی در ابطال عقیده
معقول بین اشیاء تصور کرده‌اند و چگونه میشود نسبت بآن اضداد
مدرک و محرك باشد و تالیف بمؤلفی احتیاج دارد و اولی این است
که خود این مؤلف نفس باشد و نفس است که چون از بدن مفارقت
جست تالیف از هم گسیخته می‌شود و در آتیه ضمن اینکه بشناسائی امر نفس مشغول
می‌شویم بطلان این عقیده را از راه‌هایی دیگر آشکار می‌کنیم و ما باید اکنون برای
شناختن طبیعت نفس شوقی پیدا کنیم و در مناقصه و ابطال عقائد مذکور سخنانی دیگر هم
گفته شده است که چون ذکر آنها واجب و لازم نبود ازینرو ما از یاد آوری آن روی
به تفتیم.

(۱) در فصل دوم از مقاله پنجم این کتاب در اثبات مجرد و غیر مادی بودن روان است که در آنجا کلامی در موضوع تشریح می‌گردد.



فصل سوم

وتیگه وهسی چوهر اهمیت

از اصولی که در پیش گذشت دانستی که نفس جسم نیست و اگر برای شما ثابت شود که پاره‌ای از نفوس میتوانند بذات خود پایدار و مجرد از ماده بمانند دیگر شکی باقی نخواهد ماند که نفس جوهر است .

تجرد و بی‌نیازی از ماده لازمه همه افراد نفس بیست بلکه چنانکه در آتیه خواهید دانست پاره‌ای از نفوس میتواند دارای این وصف باشد اما همه افراد نفوس مانند نفس نباتی و نفس حیوانی لازم نیست که از ماده مجرد باشد .

در اثبات اینکه مزاج برای وجود این نفوس در ابدان ماده قریبه با مزاج خاص و هبیت علت استعدادی برای افاضه نفس بر بدن است خاص تحقق می‌یابد و تا وقتی هم این مزاج خاص بالفعل موجود و نفس علت مبقیه مزاج خواهد بود که نفس در آن بدن باشد و در حقیقت نفس است و مانع فساد آن است

که آن ماده را دارای این مزاج گردانیده و ناچار باید علت تکون و پیدایش نبات حیوان را بآن مزاج که دار هستند نفس دانست زیرا مبدأ تولید و تربیت چنانکه در پیش گفته شد نفس است و در نتیجه موضوع قریب برای تعلق نفس محال است که بفعالیت برسد جز بوسیله نفس و نفس هم علت است که موضوع قریب از پایدار بماند .

جایز نیست بگوئیم که موضوع قریب بسبی غیر از نفس حصول یافت سپس نفس بآن بطوریکه در اینکار دخالتی نداشته باشد لاحق شد مانند اعراضی که پس از تقوم و تحقق موضوع خود بآن عارض میشوند و مقوم موضوع خود نیستند اما نفس مقوم موضوع قریب خود میباشد و آنرا هم بالفعل ایجاد می‌کند چنانکه اینموضوع را هنگامیکه در حیوان سخن بگوئیم خواهید دانست .

باید دانست میان موضوع بعید و نفس صورت‌هایی دیگر است که نفس مقوم آنست

و چون نفس مفارقت جست علت مفارقت نفس امر غلبی باشد که موضوع آنرا بحالتی دیگر گردانده و یکصورت جمادی مانند صورتی که مقابل باصورت مزاجیه موافق نفس و آن صورت بود احداث کند .

اما ماده‌ای که برای نفس بود البته پس از نفس نوعی که سابقاً بود باقی نخواهد ماند و خالی از این احوال نیست که یا نوع و جوهری که موضوع نفس بآن حال بود باطل می‌گردد یا اینکه نفس در آن صورتی می‌گذارد که ماده را بفعل بر طبیعت خود باقی نگه‌دارد و این جسم طبیعی بخالی که بود باقی نخواهد ماند بلکه صورت و اعراض دیگر دارا خواهد شد و برخی از اجزاء آن تبدیل می‌یابد و با تغییر کلی که در جوهر است مفارقت می‌جوید پس در نتیجه ماده‌ای که ذات آن پس از مفارقت نفس محفوظ بماند که سابقاً موضوع نفس بود و حال موضوع غیر نفس شده باقی نخواهد ماند و در نتیجه وجود نفس در جسم مانند وجود عرض در موضوع نیست و از اینجا ثابت می‌شود که نفس جوهر است چه صورتی میباشد که در موضوع نیست .

در اشغال بعقیده مذکور و پاسخ آن گوینده‌ای را می‌رسد که بگوید . مسلم دانستیم نفس نباتی دارای همین صورتی بود که شما گفتید زیرا اینصورت بود که برای قوام و حفظ ماده قریب علت بود اما نفس حیوانی چنین نیست و نزدیکتر بحق آن است که نفس نباتی مقوم ماده آن است سپس این نفس نباتی را نفس حیوانی مقوم است و نفس حیوانی در ماده‌ای هستی می‌یابد که آن ماده بذاته تقویم یافته پس نفس نباتی علت است برای آنچه در آن حلول کرده و نفس نفس حیوانی جوهر نیست و بماده قائم است و مدعای شما که جوهریت باشد ثابت نشده .
مادر پاسخ این گوینده می‌گوئیم از نفس نباتی از جهت نفس نباتی بودن لازم نمی‌آید مگر يك جسم متغذی مطلق و برای این نفس نباتی مطلق وجودی نیست مگر وجود بمعنای جنسی که فقط موجود در وهم باشد اما آنچه در خارج موجود است انواع آن است مطلبی که لازم است ناگفته نماند این است که نفس نباتی سبب واحد است و برای آن‌شی کلی است غیر محصل که جسم متغذی نامی باشد یعنی مطلق جنسی غیر ممنوع اما جسمی که دارای آلت حس و تمیز و حرکت ارادی باشد از مفهوم نفس نباتی بقید اینکه نفس نباتی است دانسته نمی‌گردد مگر آنکه فصل دیگری بآن منضم

شود که طبیعتی دیگر گردد و البته این هم شدنی نیست بلکه اینک نفس حیوانی که در جواب این اشکال لازم است از نو شروع در پانص کنیم تا طلب آشکار تر گردد هرگز از نفس نباتی یکی از سه چیز است .

۱- نفس نوعی مخصوص نبات که بحیولن ربطی نداشته باشد .

۲- معنای علمی که نفس نباتی و حیوانی را از جهتی که تغذیه و تنمیه و تولید مثل میکند شامل شود که این معنی را بطور مجاز نفس نباتی گویند زیرا نفس نباتی جز در نبات نیست لیکن معنایی که نفس نبات و حیوان را شامل میشود در حیوان هم بهمان نحو است که در نبات است و وجود دارد و هستی آن بنحوی است که معنای تمام در اشیاء موجود است :

۳- مقصود از نفس نباتی قوه‌ای از قوای نفس حیوانی باشد که تغذیه و تولید و تربیت از آن صادر میشود پس اگر مقصود نفس نباتی باشد که بقیاس بنفسی که تغذیه است نوع محسوب گردد این معنی فقط در نبات است و در حیوان نمی باشد .

اگر معنای عام از نفس نباتی اراده شده واجب است که معنای عامی بآن منسوب کرده معنای خاص چه صنایع عام آن است که مصنوع عام بدو منسوب شود و صنایع نوعی مانند نجار آن است که مصنوع نوعی بآن منسوب کرد و صنایع معین آن است که مصنوع معین بآن منسوب گردد و تحقیق این مطالب در پیش گذشت .

پس آن مقداری که بنفس نباتی عام از امر جسم منسوب است که نامی باشد بطریق عموم این نسبت عام است اما بودن جسم نامی بحیثی که برای قبول حس صلاحیت داشته باشد این معنی دیگر بنفس نباتی از حیثی که عام است منسوب نیست و لازمه آن هم نمی باشد .

اما قسم سوم محال است و آن این بود که قوه نباتی بتنهائی بدن حیوان بسازد که اگر آن قوه تنها بود میتواندست جسم حیوانی و نباتی را تمام کند و حال آنکه چنین نیست بلکه وقتی میتواند آن قوه بدن را جسم حیوانی کند که آلات حس و حرکت یافت شود و در این هنگام آن قوه برای نفس باشد و از برای آن نفس هم قوه دیگری است که آن نفس را نیروئی دیگر است و این قوه که در شمار قوای آن میباشد در پی این میشود که آلات ثابته نفس که این قوه اوست مستعد نماید و آن نفس حیوانی را

پس از این مطلب آشکار شد که نفس یکی است و این قوی همه منسب از آن است .

که در اعضا پراکنده اند و فعل بعضی بر بعض دیگر بحسب استعداد آلت متقدم متاخر است.

پس نفسی که برای هر حیوانی است جامع عناصر بدن و مولف و مرکب او است بنحویکه صلاحیت بدن بودن را برای آن حیوان پیدا کند و این نفس حافظ بدن است بنظاری که سزاوار آن است و مادامیکه این نفس در آن است مغیرات خارجی بآن چیره نمی شود و اگر چنین نبود بر صحت خود پایدار نمی ماند.

در سلطه نفس بر بدن برای استیلاء جان بر تن است که وقتی جان قضایائی را که خوش و اشاره ای دقیق بر غیر مادی بودن روح آیند او نیست یادوست دارد و این قضایا بدنی نیستند ادراک میکند نامیه قوه و ضعف مییابد و این امر وقتی است که تصدیق نامعینی بر نفس وارد شود و این تصدیق از حیث اینکه اعتقاد است در بدن تاثیر نمیکند بلکه این اعتقاد را سرور یا غمی تابع میشود و این سرود و غم مدرکات نفس میباشد و این تصدیقات ببدن از حیثی که فقط بدن است عارض نمیشود که در قوه نامیه و غاذیه تاثیر کند که همان عارض را که نخست در نفس پیدا شد در آنها احداث نماید و فرح نطقی موجب قوت و قدرت این قوه در فعل خود نباشد و ضد فرح نطقی غم نطقی است که الم بدنی ندارد (۱) و موجب ضعف و عجز بدن می شود که کم کم عمل نامیه را تباه می کند و بسا روی دهد که مزاج نقص کلی می یابد و این قبیل امور است که شما را قانع می کند که نفس است که جامع قوای ادراک و قوای استعمال غذا می باشد و قوه غاذیه و مدرک را یک

اگر جان در بدن نبود اولی برای بدن آن بود که از هم پراکنده شود زیرا هر جزئی از اجزاء بدن مکانی برای خویش جویان است و از قرین خود مفارقت خواهان و عناصر متفرقه بدن را چیزی خارج از طبیعت این بساطت در جای خود نگذاشت می دارد که این چیز در حیوان نفس است پس در این هنگام نفس برای موضوع خود کمال است و موضوع نفس که بدن باشد قائم بآن کمال خواهد بود. نفس مامل نوعی و صانع نوعی است زیرا اشیائی که دارای نفوس مختلفه هستند بنفس تکثر و اختلاف می یابند و تغایر آنها بنوع است نه بشخص پس نمی شود نفس را از اعراض

۱ - غم و سرور نطقی یعنی غم و سروری که عقلی باشد و مدرک آن قوه ماقله است.

نمود زیرا انواع با اعراض اختلاف پیدا نمی‌کند و برای عرض مندرجی در تقویم
موضوع خود نیست بنابراین نفس مانند جوهر کمال است نه مانند عرض ولی از جوهر
بودن نفس لازم نمی‌آید که جوهری مفارق یا غیر مفارق باشد زیرا هیولی و صورت
با آنکه جوهرند مفارق نیستند و این مطلب را سابقاً دانستید پس اکنون مختصری
در قوای نفس و کارهای آن بحث کنیم سپس در دنبال این فصل بطور استقصاء آن قوا
را شرح دهیم.

فصل چهارم

در بیان اینکه اختلاف کارهای نفس از جهت اختلاف قوای آن است

گوئیم برای نفس کارهایی است که برخی بشدت و ضعف و پاره ای بسرعت و بطوء باهم اختلاف دارد مثلاً گمان اعتقادی است که از نظر تأکید و شدت بایقین مختلف است و حدس باتلقین بتندی و سرعت اختلاف دارد.

گاهی اختلاف افعال نفس بعدم و ملکه است مانند اینکه شك بسارای و تصمیم مخالف است زیرا شك عدم اعتقاد بدو طرف نقیض است و رای اعتقاد یکی از دو طرف نقیض و باز مثل تحريك و تسکین.

گاهی اختلاف کارهای نفس نسبت باموری است که این امور باهم متضادند مثل احساس سپیدی و احساس سیاهی و ادراك تلخی و گاهی هم اختلاف میان کارهای نفس بجنس است مثل ادراك رنگ و ادراك طعم و مانند ادراك و تحريك.

غرض ما در این بحث آن است که قوایی را که این کارها از آن صدور مییابد بشناسیم و بدانیم آیا واجب است برای هر نوعی از افعال نفس نیروی خاص باشد که تنها مخصوص بآن باشد یا اینکه واجب نیست.

گوئیم: افعالی که بشدت و ضعف باهم مختلف اند مبدء آنها يك نیروست که گاهی فعل این نیرو تمامتر است و زمانی ناقص تر و اگر نقصان اقتضاء کند که برای فعلی که گاهی ناقص تر است قوه ای غیر از قوه ای که برای فعل تمامتر است باشد لازم میآید

**شدت و ضعف سبب
اختلاف قوا
نخواهد شد**

که عدد قوی باندازه شماره مراتب نقصان و زیاده باشد و نامتناهی گردد پس يك قوه است که گاهی فعل اشده و زمانی فعلی ناقص تر و گاهی بحسب فقدان آلت یا برای مواع

خارجی از کار باز میماند یا آنکه کارش کم و زیاد میشود .

واما اختلاف افعالی که بحسب فعل و عدم آن است چنانکه

در منطق گذشت مبدء آن يك نیروست .

اما اختلاف کارهای نفس که از باب ملکه است و از سبب

**اختلاف فعل و عدم فعل
و اختلافات افعالی که**

اختلاف در جنس است مثل ادراك و تحريك و یا دو ادراك

در يك جنس شریکند

گونگون این مطلب شایان آن است که شخص جوینده از آن

موجب اختلاف قوانینست

بحث و کنجکوی کند که آیا همه قوای دراکه يك قوه است یا نه

و فرق میان آنها فقط این اندازه است که نفس يك ادراکاتی بذات خود دارد که

عقلیات نامیده میشود و یکنوع ادراکات مختلفه که از راه اختلاف آلات مختلف و

گونگون میشود و اگر هم ادراکات عقلی و حسی از دو نیرو باشد آنوقت آیا حسیاتی

که از باطن ادراك میشوند و حسیاتی که بقوای ظاهر درك میگردند بيك قوه است ؟ و

اگر هم ادراکات باطن برای يك قوه یا برای قوایی باشد آیا ادراکات ظاهر بيك قوه

است که چون آلات مختلفه دارد دارای افعال مختلف است زیرا ممتنع نیست که قوه

واحد اشیا مختلف الاجناس و مختلف الانواع را درك کند چنانکه عقل و خیال را

حکماء انطور میدانند بلکه محسوسات مشترکه را که میگویند آن محسوسات عبارت

است از: عظم، عدد، حرکت، سکون گاهی بهريك از حواس و زمانی بعده از حواس

احساس میگردند هر چند بواسطه محسوس دیگری باشد .

و همچنین شخص جويا باید در این مسئله تامل کند که آیا قوه تحريك همان

قوه ادراك است و چرا چنین نباشد .

و آیا نیروی شهوت بعین نیروی غضب است که چون بالذت مصادف شد بيك طور

منفعل میگردد و اگر با الم مصادف گشت طوری دیگر و آیا غاذیه و مولده و نامیه

همین قوی هستند نه چیز دیگری و اگر هم این قوی شدند نه قوه ای جدا گانه آیا يك

قوه است یا بیشتر که چون چیزی بصورت تمام نشود غذا را بیشتی و شکلی باقطار آن

حرکت دهد و چون شئی استکمال یافت این يك قوه باز در همان تحريك پیشین با فشاری

کرده و این کار را ادامه میدهد ولی چون شکل تمام شد شکل دیگری حادث نمیشود

و بزرگی و عظم بحدی رسیده که این قوه میتواند غذا در بیشتر از آنچه از آن تحلیل میرود بطن برساند آنوقت از کار هیاستد و در این هنگام قوری از غذا باز میماند که برای تولید صلاحیت دارد آنوقت همین قوه غذا مذکور را باعضاء تولید میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید میفرستد چنانکه برای همین اعضاء تولید بجهت اینکه تغذیه کنند غذا میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید احتیاج دارند باز غذا زائد میآید که این باقیمانده برای چیز دیگری خوبست و در این موقع همین قوه واحده این بازمانده را با آن مصرف صرف میکند چنانکه همین کار را با باقیمانده بیشتر اعضاء مینماید سپس آن قوه واحده در آخر زندگی عاجز میشود که بدل های حل را مساوی آن قدری که تحلیل رفته تهیه کند و زوال و زبول دست میدهد و در نتیجه نه قوه ای نامیه بوده نه قوه ای که سبب ذبول باشد.

اختلاف افعال دلیل بر اختلاف قوای نفس نیست زیرا قوه واحده بعینها اضا در انجام میدهد بلکه قوه واحده باراده های مختلف حرکات گوناگون میکند بلکه قوه واحده میتواند که در موارد گوناگون کارهای مختلف کند و اینها شکوکی است که باید حل شود تا بتوان از این فصل بفصل دیگری منتقل شده و نیروهای نفس را با ثبات رسانیم و بتوان گفت نفس دارای فلان اندازه قوی است و بعضی بابعضی مختلف اند و حق در نزد ما همین رأی است.

گوئیم اما اولاً قوه از نظر اینکه قوه است اولاً و با لذات بر امر معین قوه است و محال است که برای چیز دیگر جز همین امر قوه باشد زیرا از حیثی که برای آن امر قوه است مبداء آن میباشد و اگر برای چیز دیگر مبداء باشد از همان جهت که برای امر نخستین مبداء است این مبدائیت فی ذاته نیست.

پس قوی از حیثی که قوی هستند بقصد نخستین برای افعال معین قوی هستند ولی جائز است که بقصد دومین برای کارهای بسیاری نیرو باشد باین قسم که افعال ثانوی مانند فروع باشند و قوی اولاً مبداء برای آن فروع نباشد مثل اینکه ابصار عبارت از قوه ایست که کیفیت موجود در جسمی را که قابل ضوئ است و مقابل باضی شده و کسب کرده که عبارت از رنگ باشد درک میکند سپس این رنگ سفید و سیاه و ...

و نیز نیروی متخیله آن است که صور امور مادی را از حیثی که مادی هستند و نوعی تجربه یافته اند در آن حصول یابد ولی بعد این صور رنگ و طعم و عظم و صورت و غیر اینها باشد.

قوه عاقله آن است که صور اموری را از حیثی که از ماده بری هستند ادراک میکند ولی ممکن است که ادراک شده آن شکل باشد با عدد.

گاهی جائز است که یک نیرو برای امری بخصوص آماده باشد ولی نیازمند به چیز دیگری باشد تا اینکه آنچه بالقوه در اوست بالفعل شود و اگر آن امر باشد نمیتواند فعل نماید پس چنین قوه گاهی بالفعل و کافی بالقوه مبداء میباشد مانند قوه محرکه چون از قوه شوقیه بسبب یکی از دواعی تخیل یا دواعی معقول قصدی بر آن اضافه شد تا در این هنگام بسوی مبدائی حرکت میکند و اگر این داعی فراهم نشد حرکت نمینماید و چنین قوه ای گاهی بالفعل مبداء قوه است و گاهی بالفعل مبداء آن نخواهد بود بلکه بالقوه مبداء آن خواهد بود مانند قوه محرکه که چون قوه شوقیه بسبب تخیل و با امری مفعول خواست حرکت کند آن قوه حرکت میدهد و اگر صلاح ندانست حرکت نمیدهد.

از قوه محرکه واحد با آلات واحد جز حرکت واحد صادر نمیگردد و حرکات کثیره یباری کثرت آلات حرکت است که در ماعضلات میباشد و هر عضله قوه محرکه جزئی است که جز حرکت معین جنبش دیگری نمی پذیرد.

گاهی قوه واحده تأثیرش بحسب قوایل مختلفه با آلات مختلفه اختلاف می یابد و این مطابق واضح است اکنون میگوئیم اولین اقسام افعال نفس سه کار است که حیوان و نبات در آن انبازند و آن عبارت از تغذیه، تنمیه، تولید است و برای نفس نیز افعالی است که همه حیوانات یا بیشتر آنها در آن شریکند و نبات را بهره ای از مشارکت نیست مانند احساس، تخیل، حرکت ارادی و باز نفس را کارهایی است که تنها بانسان اختصاص دارد مثل تعقل مفعولات و استنباط صنایع و اندیشه در کیهان و جهان و فرق نهادن میان خوب و بد.

پس اگر قوای نفسانی یکی بود و افعال نباتی هم از همان قوه که کارهای حیوانی صادر میشود اولاً صادر میگشت آنوقت اینکه اجسام نباتی و اعضاء حیوانی صلب و نرم (۱) که تغذیه میکنند ولی حس ندارند یا برای عدم قوه حاسه در آنها بود یا برای این بود که ماده منفعل نمی‌شود و محال است که کسی بگوید ماده از سرما و گرما و از طعوم و بویهای قوی متأثر و منفعل نمی‌شود پس این فرض باقی ماند که عدم احساس برای عدم قوه حاسه باشد و نتیجه می‌گیریم که ممکن است قوه غاذیه در جائی یافت شود و قوه حس نباشد و این دو قوه با هم مختلف اند و وجود قوه غاذیه بتنهائی بدون وجود قوه حاسه ممکن است

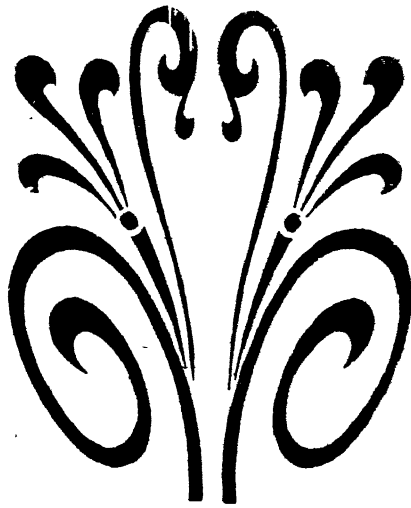
و نیز تحریک نفس بیرون از این نیست که یابر سیل نقل مطلق است بنا بر این هر جسمی قابل این قسم از حرکت است و یابر سیل قبض و بسط جسم و اگر هم اینطور باشد در اجسام ما اعضائی هستند که برای این حرکات از عضلات قابلترند و در این اعضاء حیات تغذیه هم موجود است و معدک تحریک آنها ممکن نیست پس سبب عدم تحریک از جهت آنها نیست بلکه از این جهت است که فاقد قوه محرکه هستند.

و همچنین در پاره‌ای از اعصاب قوه حس نفوذ کرده و حرکت ندارند و برخی بالعکس دارای حرکت هستند و حس ندارند و این دو قسم عصب چندان تفاوت قابل ملاحظه‌ای ندارند بلکه در بعضی اوقات اعصابی یافت میشود که با اعصابی که دارای حس است مشاكل میباشند و در کیف بر آن اعصاب زیاد تر یا ناقص ترند با اینکه در آنها قوه حرکت نافذ است و گاهی هم مثل این اعصاب یافت میشود ولی قوه حس در آنها جریان ندارد.

همچنین برای شما امکان دارد که بدانید چشم از زبان در اینکه از طعوم مجاور منفعل میشود کمتر نیست با اینکه چشم طعم را از حیثی که مذوق است احساس نمی‌کند (نمیگوئیم از حیثی که کیفیت است) و همچنین چشم از صوت منفعل نمی‌گردد اما قوه ناطقه انسانیه بزودی امر آنرا آشکار خواهیم ساخت که ذات این قوه در ماده منطبع نیست و بیان خواهیم کرد که در جمیع افعال منسوب بحیوان بآلت احتیاج است و نتیجه

میشود که حواس و تخیلات برای قوه دیگری است که آن قوه مادی است و غیر از قوه محرکه است اگرچه از همین قوه افاضه میشوند .

و نیز در آتیه بیان خواهیم کرد که قوای حرکت بوجهی بقوای حس و تخیل مربوطند و چون این مسائل را بفهمید و اصولی را که بشما آموختم بدانید آنوقت فرق میان قوای را که مادر ترتیب و شمارش آن هستیم آسان میشود و خواهید دانست که از برای هر قوه يك فعل اولی است که در این کار با قوه دیگری که آنهم دارای فعل اولی باشد که با آن مخالف است شریک نخواهد بود .



فصل پنجم

در شمارش قوای نفس

اکنون قوای نفس را بر سیل اصول موضوعه می‌شماریم سپس حال هر يك از این قوا را بیان می‌کنیم .

۱ - نفس نباتی و آن کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه آن جسم تولیدمثل میکند و نمو و تغذیه مینماید . غذاهم جسمی است که صلاحیت دارد بطبیعت جسمی که گفته میشود این غذای آن است مانندشود و مقداری از آن جسم را که تحلیل میرود یا بیشتر یا کمتر بر آن یفزاید .

۲ - نفس حیوانی است و این نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت آنکه حیوان ادراک جزئیات میکند و با اراده حرکت می‌نماید .

۳ - نفس انسانی است و این نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت تعقل کلیات و کارهایی که با اختیار فکر و از روی استنباط می‌شود بآن جسم منسوب می‌گردد .

و اگر بخواهیم نفس را تعریف کنیم نه قوای نفس را زیرا این فصل برای نفس است و کمال در نفس ما خود است نه در حد قوای نفس چنانچه عادت بطور مذکور جاری نشده بود بهتر این بود که اول را در ثانی شرط قرار دهیم (۱) و در آتیه فرق میان نفس حیوانی و قوه ادراک و تحریک و فرق میان نفس ناطقه و قوه بر امور نفس نباتی دارای مذکوره از تمنا و غیره دانسته خواهد

(۱) در تعریفات باید اولاً اعم را قرارداد ثانیاً اخص را پس اگر اولاً نفس نباتی را ذکر کنیم ثانیاً نفس حیوانی ثالثاً نفس انسانی را مطابق قواعد منطوق رفتار کرده ایم پس مراد از اول معلوم شد آراست که اعم باشد و مراد از ثانی آن است که اخص باشد

سه قوه است غذایی
نامیه ، مولده

اگر تفصیل مطالب را بطور استفسار بخواهید جواب آنستکه
قوای نباتی را برای حیوان و قوای حیوانی را برای انسان
جنس قرار دهیم و اعم در حد احض ذکر شود لکن برای نفس
نباتی سه قوه است غذایی و آن نیروئی است که جسمی را غیر از
جسمی که خود آن قوه در آن است بمشاکلت جسمی که این قوه آن است احاله میکند
و بدل مایه تحلل آن جسم را بر آن می افزاید .

دیگر قوه نامیه است و آن نیروئی است که در جسمی که این قوه آن است بجسمی
که میخواهد مانند آن شود زیادی متناسب در اقطار از حیث طول و عرض و عمق می افزاید
که تا آنجسم را بکمال نشوء و ارتقاء خود برساند .

دیگر قوه مولده است و آن قوه ایست که از جسمی که در آن است اجزائی را که
شبه بدن است گرفته و با استمداد اجسامی دیگر برای اینکه شیهه آنجسم شود در آن
تخلیق و تمزیج میکند که تا بالفعل شیهه آن شود و از
برای نفس حیوانی با اولین قسمت دو قوه است قوه محرکه و مدرکه .

نفس حیوانی هم
دارای دو قوه است
قوه محرکه و مدرکه
هر یک از این دو قوه
دو قسم میباشد

قوه محرکه که هم دو قسم است یا محرکه است بنحویکه باعث حرکت
شود یا محرکه است بقسمی که فاعل حرکت باشد قوه محرکه که
باعث حرکت است قوه نزوعیه شوقیه است و آن قوه ایست که تادر
قوه تخیل که بعداً ذکر خواهد شد صورت مطلوب یا صورتی را که
باید از آن گریخت مرتسم میشود آنوقت قوه محرکه دیگری را که
سپس ذکر خواهیم نمود برمی انگیزاند و از برای این قوه دو شعبه است یکی شعبه آنرا
قوه شهوانی مینامیم و آن قوه ایست که تحریکی انبعاث میکند که اشیاء متخیله را خواه
ضروری باشد یا نافع برای طلب لذت بخود نزدیک می کند و شعبه دیگر قوه غضبی است
و آن نیروئی است که انبعاث تحریکی میکند که شی متخیل را خواه مفید باشد یا مفسد
برای طلب غلبه از خود دور میکند اما قوه محرکه که فاعل حرکت است قوه ایست در
اعصاب و عضلات برانگیخته شده و این قوه می تواند عضلات را بکشد و او تار و باطات متصل
باعضاء را بسوی جهت مبداء بکشد و رها کند. و یا اینکه از طول آنها را بکشد و او تار و باطات

را بخلاف جهت مبداء بگرداند اما قوه مدر که بر دو قسم است یکی قوه ای که از خارج درك میکند دیگر نیروئی که از داخل ادراك نماید و قوای دریابنده بیرون حواس پنجگانه اند یا هشتگانه .

در تعریف حواس یکی از این حواس بینائی است و آن قوه ایست که در عصب **ظهرة** مجوفی قرار داده شده و صورت آنچرا از اشباح اجسام رنگین که بتوسط اجسام شفاف بالفعل بسطوح اجسام صیقلی بتوسط هوامیرسد درك میکند . یکی دیگر از این حواس نیروی شنوائی است و آن قوه ایست که در اعصاب پراکنده در سطح صماخ ترتیب یافته که صورت آنچرا که از تموج هوای فشرده شده میان کوبنده و کوبیده شده ای که مقلومت با کوبنده خود کند (که تا بعنف احداث صوت شود و بهواء محصورى که در تجویف صماخ است برسد و آن هوارا بشکل حرکت خود حرکت دهد و امواج آن حرکت عصبی را مس می کند) میشوند .

شلمه یکی از این قوا بشمار میرود و آن قوه ایست که درد و برآمدگی دماغ که بنوك پستان شبیه است بودیعت نهاده شده و با این قوه هوارا حیوان استنشاق می کند . دیگر از این قوا ذائقه است و آن نیروئی است که در عصب گسترده بر جرم زبان قرار گرفته و از اجسامی که با آن تماس میکند و دارای طعم باشد طعم آنها که با رطوبت گوارای این قوه مخلوط شده و رطوبت را استحاله کرده درك میکند . دیگر از این قوا لمس است و آن قوه ایست که در اعصاب همه جلد و گوشت بدن پراکنده است و هر چه را که با آن تماس کند درك می کند و چیزی که با آن تماس میکند برای تضادی که احداث میکند و مزاج این قوه یا هیئت ترکیبی آن را تغییر دهد سبب ادراك میشود .

زردی کمتر بحق آن است که نزد قومی از حکما این قوه نوع اخیر نباشد بلکه برای چهار قوه یا بیشتر که در جلد بدن پراکنده اند جنس باشد . یکی از چهار قوه در تضادی که میان گرم و سرد است حاکم است دوم در تضادی که میان خشك و تراست سوم در تضادی که میان سخت و سست است چهارم در تضادی که میان نرم و زبری باشد حکومت میکند ولی چون این قوا در آلت واحد پراکنده اند

چنان توهم میشود که همه يك قوه هستند.

در تعریف قوای باطنه اما قوای مدرکه باطنی برخی از آنها قوایی است که صور محسوسات را درك میکند و بعضی معانی محسوسات را و پاره‌ای از قوای مدرکه هم ادراك میکند و هم فعل مینماید و دسته‌ای فقط ادراك میکند و ادراك هم دو قسم است ادراك اولی و ادراك ثانوی.

فرق میان ادراك صورت و معنی این است که حس باطن و حس ظاهر هر دو آنرا ادراك میکنند ولی نخست حس ظاهر آنرا ادراك میکند سپس بحس باطن میرسد مثل این که گوسفند صوت گرك را ادراك میکند یعنی شکل و هیئت و رنگ گرك ولی حس باطن گوسفند هم گرك را ادراك میکند با آنکه اول حس ظاهر گوسفند آنرا درك کرده اما معنی چیزی است که نفس از محسوسات ادراك میکند بی آنکه حس ظاهر اول آنرا ادراك نماید چنانچه گوسفند معنای دشمن بودن را در گرك یا معنای راکه سبب ترس او و فرار او را از گرك میباید ادراك میکند بی اینکه این معنی را حس درك نماید پس آنچه راکه از گرك اولاً حس ظاهر ثانیاً حس باطن ادراك کرده در اینجا ما آنرا صورت میگوئیم و آنچه راکه قوای باطنه درك میکنند بی آنکه حس در آن شرکت داشته باشد ما آنرا معنی نامیم و فرق میان ادراك با فعل و ادراك بی فعل این است که کار برخی از قوای باطنه آن است که پاره‌ای از صور و معانی مدرک را بهم درآمیزد و از هم جدا کند که این قبیل قوه هم ادراك کرده و هم فعل انجام داده.

اما ادراك بدون فعل این است که صورت و معنی فقط در چیزی مرتسم شود بی آنکه در این صورت فعل نماید و تصرفی کند و فرق میان ادراك اول و ادراك ثانوی آن است که ادراك اول آن است صورت را برای خود حاصل کند و ادراك ثانوی آن است که صورت را برای قوه دیگر حاصل نماید.

یکی دیگر از قوای باطنه قوه بنطاسیا میباشد که عبارت است از حس مشترك و آن نیروئی است در تجویف اول دماغ ترتیب داده شده و بذاته میتواند تمام صور منطبقه در حواس خمس را که بآن رسیده درك کند.

دیگر نیروی خیالی یا مصوره است و آن قوه ایست که در آخر تجویف مقدم

اول دماغ قرار گرفته و صورت‌هایی که حس مشترك از حواس پنجگانه قبول کرده حفظ میکند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن‌ها در این قوه محفوظ میماند و باید دانست که قبول باقوه‌ای غیر از قوه حفظ است و برای فهم مطلب در آب تأمل کنید که در آن قوه قبول نقش و ترسیم است و قبول شکل میکند امانی تواند صورت ترسیمی در خود را حفظ کند و در آتیه نیز این عقیده را مشروحتر بیان خواهیم کرد.

اگر بخواهید فرق میان فعل حس عام و حس مشترك و فعل مصوره را بدانید بقطره بارانی که از ابر سر ایزر می‌شود و خط مستقیم رؤیت می‌گردد تأمل کنید. و نیز در آتش گردان که می‌چرخد تفکر کنید که آن قطره باران خط مستقیم و این آتش گردان دایره ایجاد میکند و حال آنکه ممکن نیست قوه شیئی را دایره یا خط مستقیم ادراک کند مگر اینکه بدفعات آنرا ببیند و حس ظاهر نمی‌تواند دوباره آنرا به بیند بلکه فقط محسوس خود را در آنجائی که هست می‌بیند و چون شیئی وقتی در حس مشترك مرتسم شد قبل از اینکه صورت از حس مشترك محو گشت زائل گردید حس ظاهر آن شیئی را در آنجا که هست ادراک میکند و حس مشترك آن شیئی را در همانجا که بود و درجائی که بآن منتقل میشود ادراک میکند در نتیجه يك امتداد مستقیم یا مستدیر می‌بیند و این ادراک رانمی‌توان بحس ظاهر نسبت داد اما مصوره هر دو امر را درك میکند و اگر چه شیئی باطل شود و از نظر ناپدید گردید باز هم آنرا تصور میکند.

در آریف قوه متخیله دیگر قوه ایست که آنرا بقیاس بنفس حیوان متخیله گویند و بقیاس بنفس انسانی متفکره نامند و آن قوه ایست که در تجویف اوسط دماغ نزدوده دماغ که قرار دارد و کار این قوه این است که پیاره‌ای از صور مخزونه در خیال را با پیاره دیگر ترکیب کند و بحسب اراده بعضی را از بعضی دیگر تفصیل دهند.

در آریف قوه واهمه دیگر قوه و همیه است و آن قوه ایست که در نهایت تجویف اوسط دماغ می‌باشد و معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیة موجود است درك میکند مانند قوه‌ای که در گوسفند موجود است که حکم میکند باید از این گرگ فرار کرد و باید به بره خود مهربانی کند و نزدیکترین آن است که این قوه هم میتواند در صور مخیله ترکیب و تفصیل کند.

دیگر قوه حافظه است که ذاکره نیز نلمیده میشود و آن قوه ایست که در تجویف آخر دماغ جای دارد و آنچه را که قوه و همیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درک کرد این قوه حفظ می‌نماید و نسبت قوه حافظه بقوه و همیه مانند نسبت قوه خیال است بحس مشترک و نسبت حافظه بمعانی مثل نسبت خیال است بصور محسوسه و شمارش قوای حیوانی تمام شد .

اما قوای نفس ناطقه انسانی بدو دسته منقسم می شود یکی قوه ناطقه بقوه عامله و در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عامله و رسمی یابر سیل تشابه عقل گویند .

بر حسب اصطلاح قوه عامله آن قوه ای را گویند که محرك بدن انسان است و از روی فکر بر حسب خواش و آرائی که متخصص بانسان است در کار های جزئی بدن را حرکت می دهد .

واز برای این قوه سه اعتبار است

۱ - بقیاس بقوه حیوانیه شوقیه

ب - اعتبار بقیاس قوه حیوانی متخیله و متوهمه

ج - اعتبار بقیاس بنفس خود .

اما اعتبار آن بقیاس بقوه حیوانی شوقیه آن دسته افعالی است که از قوه حیوانی در آن هیئاتی احداث میکند که مخصوص انسان است و سرعت فعل و انفعال از آن حاصل میشود مانند شرم و خنده و گریه و دیگر اموری که مانند این هاست . اعتباری که بقیاس بنفس حیوانیه متخیله و متوهمه دارد آن دسته کارهایی است که چون سرگرم باستنباط صنایع و تدابیر دنیوی شد پیدامی کند .

اما اعتباری که بقیاس بنفس خود دارد آن دسته اموری است که از تألیف و ترکیب عقل عملی و عقل نظری آرائی را که تعلق بعمل میگیرد در خود آن قوه تولید میکند بطور و استفاضه و مشهور آنرا قبول می کند مثل اینکه دروغ رازشت و ظلم را قبیح میداند و قبول این آراء از راه برهان نیست فقط بطور مشهور است و همچنین دیگر مقدماتی را که جزء مقدمات اولیه عقلی نیست و در دفتر منطق ذکر شده هر چند چون خواهند بر این مقدمات برهان آرند جزء مقدمات

عقلی می شود چنانکه این مطلب را هم در کتب منطق دانستی .

واجب است که این قوه را بر حسب احکام دیگری که بعداً خواهیم گفت بر تمام قوای بدن تسلط دارد بقسمی که قوای بدنی از آن منفعل شوند و او از قوای بدنی منفعل نشود و باید در انسان متبوع و مطاع این قوه باشد نه قوای بدن مبادا هیتهائی که از

**همه قوای انسان
باید از عقل نظری
پیروی کنند**

امور طبیعی مستفاد است در آن حاصل شود و این هیئت است که اخلاق رذیله نامیده میشود و باید هیچگاه این قوه از بدن منفعل نشود و او امر تن را پیروی نکند و این قوه باید که بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود .

جائز است که اخلاق را بقوای بدن نیز نسبت دهیم لیکن اگر قوای بدنی غالب شد دارای هیئت فعلی خواهد بود و برای این عقل قوه انفعال خواهد بود و ماهر هیئتی را خلق می نامیم بنا بر این از یک چیز خلقی در بدن و خلقی در عقل یافت می شود و اگر بعکس قوای بدنی مغلوب شد آنرا هیئت انفعالی خواهد بود و برای قوه عقلی هیئت فعلی غیر غریب در نتیجه دو هیئت و دو خلق است و این که یک خلق است و دو نسبت دارد از این جهت اخلاقی که در مایه باشد باین قوه منسوب است که نفس انسانی چنانکه در آیه خواهد آشکار گشت جوهر واجدی است که بدو جنبه که یکی در زیر و دیگری در روی او است نسبت دارد و بر حسب هر یک از این دو جنبه دارای قوه ایست که با آن قوه علاقه بین او و بین آن جنبه انتظام می یابد و قوه عملیه برای علاقه ایست که برای سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد که عبارت از بدن است در او می باشد اما قوه نظریه قوه ایست که برای علاقه بجنبه ای که روی نفس است برای نفس است و بتوسط این نیرو از مافوق خود مستفید میشود و منفعل میگردد و صورتی قبول میکند پس برای نفس مادو وجه است یکی بسوی تن و واجب است که باین وجه هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند و دیگری بمبادی عالیه و واجب است که باین وجه از آنها دائم القبول و دائم التاثر باشد . اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه بتن پیدامی شود و علوم از جهت وجه علوی . این بود قوه عملیه .

اما کار قوه نظریه این است که صور کلیه مجرده از ماده در آن

کار قوه نظریه

ستند البته درك واخذ

آنها آسان تر است و چنانچه مجرد نباشد با تجریدی که در آن صور میکند مجرد می شود بقسمی که از علائق مادی چیزی در آن صور نماند و چگونگی اینکار را در آتیه توضیح خواهیم داد .

قوه نظریه را نسبت بدین صور نسب مختلف است .

بیان مطلب - هر چیزی که چیزی را قبول میکند گاهی بالقوه قابل آن است و گاهی بالفعل و قوه بر سه معنی بتقدم و تأخر گفته می شود .

گاهی استعداد و قابلیت مطلق را که هیچ چیز از آن بفعل نرسیده

و امری که آنرا بفعل میرساند برایش حاصل نشده باشد قوه گویند

مانند قوه بر کتابت و این استعداد را هنگامی که برای شخص جز

**قوه سه معنی
اطلاق میشود**

وسائل اولیه و شرائط بدوی رسیدن بفعل حاصل نشده باشد نیز قوه نامند مانند قوه

فعل نو آموز بر کتابت که دوات و قلم و مفردات حروف را شناخته باشد .

این استعداد را باز قوه نامند وقتی که با کمک آلت تمام شود و کمال آن استعداد هم

وسط آلت باشد بقسمی که هر وقت بخواهد بتواند صاحب آن استعداد استعداد را

بفعل برساند و بدون حاجت با کتساب توانا باشد و فقط قصد بنهایی برای آن کافی باشد

مانند قوه نویسنده ای که در صنعت کتابت کامل شده موقعی که چیز ننویسد قوه اول راقوه

مطلقه و قوه هیولائی و قوه دوم راقوه ممکنه و قوه سوم را کمال قوه گویند .

پس نسبت قوه نظریه بصور مجرده ای که ذکر شد یکوقت نسبت قوه مطلقه است

و آن وقتی است که قوه نظریه نفس هیچ چیز از کمال را نپذیرفته باشد و در این هنگام آنرا

عقل هیولائی گویند ولی این قوه که عقل هیولائی نام دارد برای هر شخص از نوع موجود

است و از اینجهت آنرا هیولائی گویند که بهیولای نخستین که در ذات خود بهیچ یک از صور

مصور نیست و برای هر صورتی موضوع محسوب می شود تشبیه شده .

گاهی هم قوه نظریه بقوه ممکنه نسبت می یابد و آن موقعی است که قوه هیولائی

از معقولات اولیه که بتوسط آن و از آن بمعقولات ثانوی متوسل می شود در او حاصل

شده باشد .

مراد از معقولات اولیه مقدماتی است که یاری آنها تصدیق واقع میشود و شخص آنها را اکتساب نکرده و در حالی که باین معقولات تصدیق دارد مشعر نیست که میتوان از تصدیق بآنها غافل بود مثل اینکه ما معتقدیم کل اعظم از جزء است و اشیاء متساویه بایک چیز خود باهم متساویند پس وقتی که در عقل نظری این قدر از علم یعنی همین معقولات اولیه حصول یافت عقل بالملکه نامیده میشود و جائز است که این عقل را بقیاس بعقل هیولائی عقل بالفعل نامند زیرا قوه هیولائی نمیتوانست بالفعل چیزی را تعقل کند و بآنکه این قوه میتواند که بالفعل تعقل نماید .

گاهی هم نسبت قوه نظریه بمعقولات خود نسبت قوه کمالیه است و آن وقتی است که صور معقوله مکتسبه که پس از صور معقوله اولیه هستند در آن حاصل شده باشد ولی بالفعل نمیتواند این صور را مطالعه کند و بآنها رجوع نماید و مثل این است که این صور نزاد و مخزون است و هر وقت بخواهد میتواند بالفعل در آنها مطالعه کند پس نفس این صور را تعقل کرده و تعقل هم کرده که تعقل کرده و این مرتبه را عقل بالفعل نامند زیرا نفس در این مرتبه عقلی شده که هر وقت بخواهد بدون تکلف و اکتساب تعقل میکند اگرچه این قوه را بقیاس بما بعد خود میشود عقل بالقوه نامید .

گاهی هم نسبت قوه نظریه بصور مدر که خویش نسبت فعل مطلق است و آن وقتی است که صورت معقوله نزد آن حاضر است و بالفعل در آن تعقل میکند پس بالفعل آن صور را تعقل میکند و این را هم تعقل میکند که بالفعل مشغول تعقل است و باین مرتبه که نفس رسید عقل مستفاد خوانده میشود و وجه تسمیه آن است که چنانکه برای مادر آینده آشکار میشود عقل بالقوه بسبب عقلی که دائماً بالفعل است بمرتبه فعلیت میرسد و باز برای ما واضح خواهد شد که هر وقت این قوه باین عقلی که همواره بالفعل است نوعی اتصال پیدا میکند برخی از صور در ذات او منطبق میشود که این صور از خارج مستفاد شده این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام داشت و چون نفس بعقل مستفاد رسید جنس حیوانی و نوع انسانی از این جنس باخر میرسد و در آنجا قوه انسانی بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد .

این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام داشت .

و چون نفس به عقل مستفاد رسید جنس حیوانی و نوع انسانی این جنس با آخر میرسد و در آنجا قوه انسان بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد.

اکنون بحال این قوا نظر کنید و بنگرید که چگونه قوا بعضی ببعضی دیگر ریاست دارند و چسان پاره ای پاره دیگر را خدمت میکنند.

در مراتب قوا اگر چنین نظری بحال قوا کنید خواهید دانست که عقل مستفاد رئیس است و همه قوا خادم آن هستند و اوست که آخرین آرزو و کعبه مقصود همه قوا میباشد. سپس عقل بالفعل را عقل بملکه خدمت میکند و عقل هیولائی با آن اندازه استعداد که دارد از کار گزینان عقل بالملکه است و عقل عملی تمام این قوا را خدمت میکند زیرا علاقه بدنی چنانکه بعداً خواهید دانست برای تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن است و عقل عملی تدبیر کننده این علاقه است سپس عقل عملی را وهم خدمت میکند و وهم را دوقوه که یکی در جلو و دیگری در عقب آن جا دارد خدمت می کند و قوه ای که پس از وهم است قوه ایست که آنچه را وهم باو داده حفظ میکند و آن قوه ذاکره یا حافظه است.

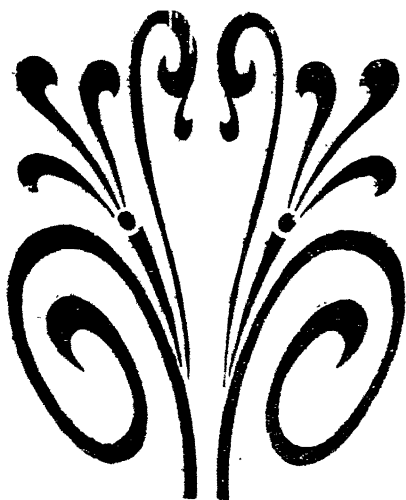
و قوه متخیله را دوقوه که دارای دو مأخذ مختلف میباشد خدمت میکند یکی از آن دوقوه ایست که بفرهاندھی متخیله مشغول است چه، قوه متخیله نوعی تحریک در آن ایجاد میکند دیگر قوه خیال است و طریق خدمت او این است که صورتی را که در آن مخزون است و برای ترکیب و تفصیل میبامی باشد بر مخدوم خود نیروی متخیله عرضه می دارد.

سپس خود این دوقوه برای دودسته از قوا رئیس هستند اما قوه خیال را بنطاسیا خدمت میکند و نیروی بنطاسیا را پنج حس برونی خدمت میکند اما قوه شوقیه را شهوت و غضب خدمت می کند و شهوت و غضب را قوه محرکه در عضلات و در این سرتبه قوه حیوانی بتمام می رسد و قوه حیوانی را قوه نباتی خدمت میکند که اولین قوه نباتی و رأس همه قوه مولده است سپس نامیه بخدمت گذاری مولده مشغول است و غذای هر دورا مخادم میباشد.

آنگاه قوای طبیعی چهار گانه قوه غذایه را خدمت میکنند و هاضمه که یکی از این

چهار است ماسکه را از جهتی و جاذبه را از جهتی خادم است و دافعه هم آنها را خدمت می کند .

سپس کیفیات چهارگانه تمام اینها را خادم است ولیکن حرارت را برودت خدمت میکند و خد متش این است که یا ماده برای حرارت فراهم میکند یا آنچه را که حرارت تهیه کرده حفظ میکند و برودت را در قوای داخله در اعراضی طبیعی جز منفعت بطور تابعیت و تالی بودن مرتبه دیگر نیست و همه اینها را بیوست و رطوبت خدمت می کند و در اینجا درجات و مراتب قوای بیان میرسد .



مقاله دوم

در تحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی

فاباید بتعریف قوای منسوبه بنفس نباتی شروع کنیم و این نیروها را از راه کارهایی که میکنند بشناسیم و بیشتر از همه باید افعال قوای نباتی را شناخت و اولین قوه نفس نباتی قوه غاذیه است .

در پیش دانستید که غذا بمتغذی چه نسبتی دارد و حد و تعریف هر يك از این دورا شناختید .

تعریف قوه غاذیه اکنون میگوئیم : غذا بطبیعت غذاخوار دفعتاً استحاله پیدا نمیکند بلکه باین طریق استحاله می یابد که اولاً از کیفیتی که دارد نوعی استحاله یافته و دارای این استعداد میشود که بجوهر و ذات متغذی استحاله یابد و هاضمه که قوه ای از کارگر نیان قوه غاذیه است کاری در آن انجام میدهد و هاضمه است که غا را در حیوان ذوب میکند و برای نفوذ بطور تساوی در اعضاء فراهم مینماید سپس این قوه در حیوان دموی غذار نخست بخون و اخلاطی که قوام بدن حیوان بآن است احاله میکند و شرح این مطلب را در جای دیگر بیان کردیم .

هر عضوی اختصاص بقوه غاذیه ای دارد که در خود اوست و این نیرو غذار ابمشابته خاصه بآن عضو استحاله کرده و بآن می چسباند سپس قوه غاذیه بدل آنچه را که از عضو تحلیل رفته میرساند و غذار ابآن عضو چسبانیده و مانند آن میکند اگر چه بیشتر منافع غذا این است که آنچه را که از بدن تحلیل رفته جانشین گردد و لکن نیازمندی بغذاتنها برای این يك کار نیست بلکه طبیعت در اول امر برای تربیت تن بغذا محتاج است اگر چه پس از آنکه از تربیت تن آسوده خاطر گشت نیازمند است که غذار ابجای اجزائی که تحلیل رفته بگذارد .

پس قوه غاذیه از قوای نفس نباتی است و در همه مدت بقاء شخص کار میکند و تا

زمانی که این قوه موجود است و کارهای خود را انجام میدهد نبات و حیوان باقی است و همینکه این قوه باطل شد و از کار افتاد نبات و حیوان از بین میروند ولی حال دیگر قوای نباتی چنین نیست .

قوه نامیه در اول پیدایش حیوان کاری انجام میدهد که تنها تغذیه نیست .

تعریف قوه نامیه بیان مطلب آنکه غایت و مقصود از تغذیه آن بوده که گفته شد

اما قوه نامیه غذا را برخلاف مقتضای نیروی غذایی قسمت میکند

این مطلب را مشروحتر بگوئیم - کار نیروی غذایی لذاته این است که هر عضوی را

باندازه بزرگی و کوچکی آن غذا بدهد و بمقداری که غذا دارد علی السویه بآن بچسباند

اما قوه نامیه يك اندازه از غذا را از جایی از تن گرفته و بجهت دیگر بدن میچسباند

تا آنکه يك قسمت بدن از قسمت دیگر تن فربه تر نشود و قوه غذایی را در این کار استخدام

میکند و اگر امر تربیت تن تنها بقوه غذایی تفویض شده بود در همه اعضاء این قوه برابری

قائل میشد و جهتی از بدن را بر جهت دیگر تفصیل و ترجیح نمیداد مثلاً وقتی که غذایی

تنها باشد در کار خود نیرومند گردد و آنچه بدن وارد می کند از مقدار آن که تحلیل

رفته زیادتیر باشد آنوقت در عرض و عمق اعضاء زیاد می کند و این زیادت در موقع فربهی

و سمن ظاهر می شود ولی در طول بدن زیادتی که قابل اعتنا باشد نمی افزاید برخلاف قوه

مربیه که در طول بیشتر از عرض می افزاید چه زیادت در طول احتیاج دارد که غذا را با اجزاء

اعضاء سخت از قبیل استخوان و عصب تنفیذ کند تا این اعضاء را نمودهد و زیادت در

عرض را همین اندازه که گوشت تربیت نمود بدون آنکه احتیاج داشته باشد اشیا زیادتی

در آن تنفیذ کند انجام می دهد و ای بسا در کالبد انسانی اعضاء می است که در اول پیدایش

کوچک است و اعضاء دیگری است که در اول آفرینش بزرگ است ولی در آخر عمر احتیاج

دارد که اعضاء بزرگ کوچک شوند و اعضاء بزرگ کوچک گردند و اگر تدبیر بدن بقوه

غذایی بود این اعضاء پیوسته بیک نسبت باقی می ماند .

س قوه غذایی از حیثی که قوه غذایی است غذا را می آورد بطور متساوی یا قریب

بمستوی بدن الصاق می کند .

اما نامیه بقوه غذایی اشاره می کند که غذا را تقسیم کند و بمحلی از تن که تربیت

اقتضا میکند بفرستد و خود این کار خلاف مقتضی وطبیعت غذایی است و عاذیه در این کار قوه مریه را خدمت می کند زیرا ناچار غذایی است که گذارا بدن میچسباند ولیکن در تحت هدایت نیروی مریه و پرورش دهنده و قوه مریه تا انسان بکمال رشد خود برسد در کار است .

نیروی مولده دو کار می کند کار اولش این است که بزر بیافریند و آنرا شکل و صورت دهد .

کار دوم این نیرو آن است که در استحاله ثانیه بصور این بزر قوا و تصاویر و اشکال و اعداد و خشونت و ملاست و دیگر چیزهای از این قبیل ببخشند و همه این کارها را در تحت تدبیر خداوند متفرد در جبروت انجام می دهد .

پس قوه غذایی قوه مولده را بغذا کمک می کند و نامیه این نیرو را بتمدیدات مشاکله اعانت می کند و این فعل که گفته شد در اول تکون شی تمام می شود سپس تدبیر در این بزر بنامیه و غذایی تفویض می شود و چون فعل نامیه تمام شد قوه مولده در تولید بذر و منی برانگیخته می شود که تادر قوه مولده دیگری که با او همجنس است بادو خادم خود غذایی و نامیه این بزر را جای دهد .

بالجمله مقصود از قوه غذایی آن است که ذات شخص محفوظ بماند و مقصود از نیروی نامیه آن است که بیاری او جوهر و کالبدشخص تمام شود و مقصود از قوه مولده آن است که نوع بیاری او پایدار بماند و در آن شخص که در رهگذر فناست قوه ای خداوند بودیعت نهاده که بدل او را که از انواع تحایل می رود تدارک کند که از این نظر نوع محفوظ بماند پس نتیجه این شد که قوه غذایی بدل مایتحال

از شخص را ببدن وارد می کند و نیروی مولده بدل مایتحال
از نوع را
عقیده یکی از حکما
راجع بقوه غذایی
و ابطال آن

یکی از حکما گمان کرده که غذایی آتش ریرا س اسب

که تغذیه میکند و نمو می یابد

این شخص از دور راه اشتباه کرده یکی آنکه غذایی برای خود تغذیه نمی کند بلکه

بدن را غذا میدهد و پرورش میدهد و آتش اگرچه تغذیه می کند ولی برای خورد تغذیه میکند و خودش را نمومی دهد .

دوم آنکه آتش تغذیه نمی نماید بلکه کم کم روزیادت میگذارد و جزء متقدم آن خاموش میشود دیگر آنکه اگر آتش تغذیه می کرد حکم آن حکم غذای ابدان بود که برای ابدان در نمونه حاصل می شود برای او هم وقوف حاصل میشود با آنکه آتش مادام که مستعدی قابل سوختن را یابد وقوف برای او دست نمی دهد بلکه تا بی نهایت می تواند باین وسیله تغذیه نماید .

شگفته تر از عقیده مذکور این است که این حکیم گفته درخت از پائین ریشه می نماید زیرا اجزاء ارضی بزیر متحرکند و شاخه از بالا می دهد چون آتش بیلا مائل است . نخستین ایرادی که باین عقیده وارد است آن است که بسیاری از نباتات یافت میشود که شاخه های آن از ریشه اش سنگین تر است

از ایدوم آنکه چرا با این حرکت درخت از هم جدا نمی شود و ثقیل از خفیف مفارقت نمی جوید پس اگر سبب آنکه اجزاء از هم مفارقت نمی یابند این باشد که نفس بتدبیر جثه آن دوخت مشغول است باید ریشه دو اندن و شاخه دادن هم برای نفس باشد و نیز مناسبتر آن است که فوق در نبات آنجا باشد که سرنبات است و سرنبات عبارت از ریشه هایش می باشد که منشأ و تولید نبات از آن است

سپس اینکه آلت این قوه اولیه نباتی که غاذیه است حرارت غریزی است زیرا حرارت است که استعداد حرکت دارد و برودت تابع حرارت است که پس از آنکه حرارت از کمالات در خلق آسوده شد برودت آنرا حفظ میکند که تا پس از آنکه کمال احداث شد آن کمال را نگهداری کند

امادر کیفیات منفعله برعکس سابق رطوبت آلت اولیه آن است زیرا رطوبت است که همواره قبول تشکل می کند و بیبوست تابع آن است زیرا شکل را حفظ میکند و از فاسد شدن نگاهداری مینماید .

استولی قوه حیوانی بدان تعلق دارد و فصل حیوان با چیزهایی که تغذیه و نموده می‌کند باین قوه است و این قوه را کن و عناصر را بطوری مزج می‌کند که به ای حیوان صلاحیت مزاج می‌یابد زیرا قوه مشترک که بین حیوان و نبات مزاج حیوان را حفظ نمی‌کند بدلیل این که از حیثی که مشترك است ایجاب مزاج خاصی نمی‌نماید بلکه بدین سبب در حیوان اقتضاء مزاج خاصی می‌کند که باینکه غذایه است قوه حیوانی است و در طبیعت آن اینست که اگر آلت یافت شود جنبش و حرکت کند و این نیرو بعینها حافظ و نگهبان مزاج و تالیف حیوان است که اگر باشیایی که از آن تالیف یافته بسنجیم بطور قسراً آنها را نگاهداشته، چه در طبع عناصر و اجسام متضاد این نیست که آنها با هم مؤلف گردند بلکه در طبع آنهاست که بجهت مختلف میل کنند و فقط آنها را نفس خاصی تالیف می‌دهند. مثلاً در نخل نفس نخلی و در انگور نفس انگوری است بالجمله نفس آن است که برای این ماده صورت است و چون نفس نفس درست خرمایش علاوه بردارای تمه بودن این معنی بر آن اضافه شده که نفس نخلی است و در انگور نیز نفس غنایی است.

و نخل نیازمند بیک نفس نباتی و نفس دیگری که بآن نفس نخل باشد نیست اگر چه نخل و افعالی که از افعال نبات خارج باشد چیزی نیست بلکه نفس نباتی آن درختان نباتیت نفس نخل است.

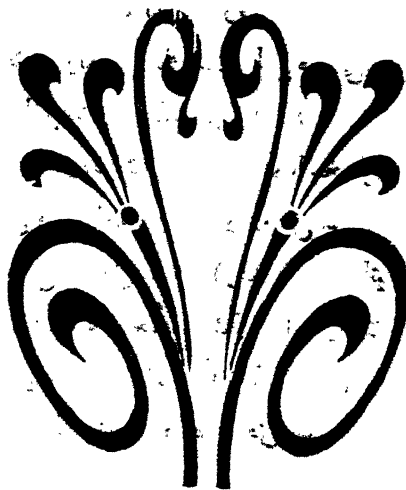
اما آن نفس نباتی که در حیوان است خلقت حیوان را برای افعالی آماده می‌کند که غیر از افعالی است که آن وقت که نفس نباتی بود انجام می‌داد و این قوه مدبر نفس حیوان است بلکه در حقیقت غیر نفس نباتی است مگر اینکه ما آنرا بمعنی عام که در پیش گفتیم نفس نباتی بگوئیم

پس فصل مقوم برای نوعیت هر یک نفس از نفوس نباتی، یعنی فصولی کنه برلی نباتی خاص است و در دیگری نیست جز برای فعل نباتی بطور مخصوص برای چیز دیگری مهیا نیست

اما نفس حیوان فصلی که آنرا قسمت میان حیوان و نبات کرده و یک بیك انواعی را

برای حیوان تهیه نموده و این جوجه حیوان برای آن بیرونی بانی ماسد حصولی است نه برای
بساط است نه حصولی که برای مرکبات است

اما نفس انسان بیدن مانند تعلق صورت بماده تعلق ندارد چنانچه بیان خواهد شد
و محتاج نیست که عضوی برای آن آماده باشد آری حیوانیتی را که در انسان است از دیگر
حیوانات تمیز می دهد و همچنین اعضای معده برای حیوانیت انسانی را تمیز و تشخیص
می دهد .



فصل دوم

تحقیق در اصناف ادراکات بشری

اکنون باید در قوای حاسه و دراکه بطور کلی گفتگو نمود.
بعقیده من ادراک عبارت است از اینکه مدرك صورت مدرك را بنحوی از انحاء بگیرد و اگر ادراک ادراک شیئی مادی باشد همینقدر که مدرك (بکسر را) صورت مدرك بفتح (راء) را از ماده بطور تجرید گرفت ادراک حاصل میشود ولی اقسام تجرید مختلف و مراتب آن متفاوت است.

صورت مادی را از جهت ماده احوال و اموری عارض میشود که

مراتب تجرید و تعریف اقسام آن
احوال و امور مذکور بذات آن بستگی ندارد.
گاهی تجرید از ماده تجرید از همه علائق مادی است و زمانی تجرید از ماده تجرید از پاره‌ای از آن علائق است و گاهی هم نزع و تجرید از ماده نزع کامل و تجرید تام است و این موقعی است که ذهن معنائی را از ماده ولو احقی که آن معنی از جهت ماده یافته تجرید کند.

مثلاً ماهیت انسانی دارای طبیعتی است که همه اشخاص نوع در آن شریک میباشند و این صورت در حد خودش واحد است و تکثری در این شخص و آن شخص یافته و این تکثر بحقیقت و ماهیت انسانی عروض یافته و لازمه ذات انسانیت نیست چه، اگر طبیعت انسانی موجب تکثر بود نمیشد که هیچگاه یک فرد انسان یافت شود و اگر طبیعت انسانی برای زید موجود بود بعلمت اینکه انسان است آن وقت برای عمر و نبود پس دانسته شد یکی از عوارضی که انسانیت را از ناحیه ماده عارض شده این نوع از تکثر و انقسام است. جز عارض مذکور عوارض دیگر هم ماهیت انسانی را عارض میگردد مثل اینکه از ناحیه ماده کم و کیف و وضع و این آنرا عارض میشود و همه این امور نسبت بطبیعت انسانی عوارض غریب هستند

بیان مطلب آنکه اگر انسان برای اینمقدار از کم و کیف و این و وضع یا مقدر را دیگر از آن انسان بود و چون انسان است از جهت انسانیت این عوارض را مقتضی بود لازم می آمد که هر انسانی در آن شریک باشد پس حقیقت انسان بذاته اقتضا ندارد که چیزی از این اعراض و لواحق آنرا عروض یابد .

حس صورت را از ماده بالواحق آن و باوقوع نسبتی بین لواحق راه تجرید حس و ماده اخذ میکند و چون این نسبت زایل شد این اخذ هم باطل میگردد زیرا صورت را حس از ماده با تمام لواحق اخذ نکرده و نمیتواند صورت را چنانچه ماده از آن غائب باشد ثابت نگاهدارد پس مثل این است که صورت را از ماده کاملاً نزع ننموده بلکه اگر بخواهد صورت در حس یسافت شود نیازمند بوجود ماده میباشد .

طرز تجرید قوه خیال قوه خیال و تخیل صورت را بیشتر از حس از ماده تبرئه می کند . بیان این مطلب آن است که خیال صورت را از ماده طوری تجرید میکند که برای وجود یافتن صورت بماده نیازمند نیست زیرا اگر چه ماده از حس غائب و دور گردد یا باطل شود صورت باز هم در خیال وجود ثابتی دارد پس خیال بطور کامل میان صورت نزع شده با ماده قطع علاقه نموده باینحال باز هم خیال صورت را از لواحق مادی تجرید کامل نکرده و حس از ماده و لواحق تجرید تمام نکرده خیال صورت را از ماده تجرید تمام میکند ولیکن البته از لواحق ماده تجرید نکرده زیرا صورت موجود در خیال با صورت محسوسه مشاكل و مطابق است و باز هم دارای نوعی تقدیر و کیفیت و وضع است و نمی توان در خیال صورتی را تخیل نمود که بحالی باشد که همه اشخاص نوع در آن شرکت داشته باشد زیرا انسان متخیل مانند یکی از افراد مردم است و عقل و امیدارد که مردمی موجود باشند و متخیل و دارای نحوه ای از وجود باشند که این انسان بخصوص را خیال تخیل نموده .

طرز تجرید قوه تجرید قوه واهمه از تجرید خیال هم تعدی میکند زیرا این قوه واهمه یک نوع معانی را درک می کند که فی حد ذاته مادی نیستند هر چند

وجود در مواد آن معانی را عارض گشته .

بیان مطلب آنکه شکل رنگ وضع و غیر اشخیائی هستند که نمی توانند جز برای امور جسمانی وجود یابند ولی خیر و شر و موافق و مخالف و مانده های آن اموری هستند که فی نفسه غیرمادی میباشند و گاهی آنرا عروض می یابند که منادی شوند و دلیل اینکه این امور غیرمادی هستند آن است که اگر این امور بالمره مادی بودند خیر و شر و مخالف و موافقی قابل تعقل نبود مگر اینکه عارض جسم باشند با آنکه میتوان گاهی چنین اموری را تعقل کرد بلکه علاوه بر تعقل وجود هم می یابند پس آشکار شد که این امور فی نفسه غیرمادی هستند و اگر مادی شوند مادیت آنها را عارض شده و نیروی وهم و امثال این امور را ادراک مینماید پس وهم گاهی امور غیرمادی را رك کرده و از ماده اخذ نموده چنانکه گاهی هم معانی غیر محسوسی را ادرك نموده گرچه این معانی مادی باشند .

این قسم نزع از ماده که کار نیروی و اهمه است و از نزع قوه حس و خیال کاملتر شدید و بیساطت نزدیکتر است ولی باهمه این احوال وهم مدرك خویش را از لواحق ماده تجرید نکرده زیرا هم بنحو جزئیت مدرك خود را ادراک نموده و بحسب هر ماده جداگانه و بقیاس بماده دریافته و ادراکی را که انجام داده بمشارکت خیال در این صورت بوده و بحسب هر ماده جداگانه و بقیاس بماده دریافته و ادراکی را که انجام داده مشارکت خیال در این صورت بوده و بصورت محسوسی متعلق بوده که بلواحق مادی و تنیده شده .

اما قوه ای که صور هشت در آن (یا صور موجوداتی است که زینجه تجرید عقلی اصولا مادی نیستند و هرگز هم مادی نخواهند شد و یا صور موجودات مادی است لکن از بستگی ها و علائق ماده ری است) در پیش بیان شد که صور را اینطور ادراک میکند که از همه جهات صورت را از ماده نزع میکند و این مطلب در معقولاتی که خود مجرد از ماده هستند ظاهر است اما

صوری و بلکه در ماده موجودند و دارای موجود مادی میباشند .

و با آنها را مادیت عارض گشته از ماده و لواطق آن نزع می کند و این صور را بطوری که مانند صورت معقوله انسانی شوند که بر افراد و بسیار حمل شود می گرداند . پس می که طبیعت افراد بسیار و متعدد را یک طبیعت میکند و از کم و کیف و این و وضع مادی مجردی میکند و اگر صورت مدرك خود را اینطور از ماده مجرد نکند صلاحیت حمل بر افراد نمی یابد .

ادراك قوه حس و ادراك قوه خیال و ادراك قوه وهمی و ادراك عقلی بشرحیکه گفته شد از هم جدائی می یابند و مادر این فصل بحث خود را باین
حقیقت محسوس چیست
مطلب سوق میدهیم .

گوئیم - این استعداد در قوه حاسه است که مانند محسوس بالفعل شود زیرا احساس پذیرفتن صورت شیئی بطور تجرید از ماده ای که در آن است و باینوسیله قوه حاسه آن را تصور میکند پس مبصر بالفعل مانند مبصر بالقوه است و همچنین ماموس و مضموم و غیره .

در حقیقت محسوس اول آن است که در آلت جسمیه مرتسم میشود و حس این صورت را ادراك میکند .

بعقیده من وقتی گفته شد چیزی خارجی را احساس کردم معنای این عبارت غیر از معنای این جمله است که چیزی را در نفس خود احساس کردم زیرا معنای این که شیئی خارجی را احساس کردم این است که صورت آن در حس من متمثل شد و معنای اینکه چیزی را در نفس خود احساس کردم این است که خود صورت در جان من متخیل شد و برای این نکته است که اثبات وجود کیفیات محسوسه در اجسام مشکل است .

لیکن مایقین میدانیم که دو جسم موجودند که یکی از آن دو حس متأثر میشود و از دیگری مانند تأثری که از جسم اول یافته متأثر نمی گردد پس آن جسم در ذات خود دارای کیفیتی است که مبدأ احاله قوه حاسه است و در دیگری این مبداء نیست اما ذیه قراطیس و دسته ای از طبیعیون برای این کیفیات وجود خارجی قائل نیستند بلکه اشکالی را که برای اجسام لایتجزی
در نقل قول

دیمقراطیس و دسته‌ای است باختلاف وضع و ترتیبی که دارند سبب اختلاف تائیر در
ارطییون مبنی بر حواس دانسته اند و این طائفه میگویند برای اینست که يك
نقی کبیات محسوسه انسان رنگ واحد را بر حسب تغییر جایگاه خود که نسبت رایی

باهرئی تفاوت می یابد دو رنگ می بیند مانند طوق کبوتر
که گاهی آنرا سبز و وزرد وزمانی ارغوانی و لحظه‌ای زرد می بیند از اینجاست که يك چیز
زرد انسان تندرست شیرین و نزد انسان ناخوش تلخ می باشد پس رأی این قوم بر آن شد
که کیفیات محسوسه دارای حقیقتی نیستند و فقط کیفیات محسوس عبارتند از انفعالات
حواس بی آنکه در محسوسات چیزی از این کیفیات موجود باشد.

مافساد این رأی را آشکار کردیم و بیان نمودیم که در پاره‌ای از اجسام خاصیتی
است که در حاسه زبان تأثیر می کند مانند بیزی که ما آنرا حلاوت نام نهادیم و از برای
پاره‌ای دیگر از اجسام خاصیتی است که در جنس با این حلاوت شریک است و ما اسم
آنرا طعم نهادیم.

امام‌ذهب دیمقراطیس را در اقوال گذشته نقض کردیم و در آینده هم بطلان این
عقیده برای ما آشکار خواهد شد و اگر محسوس شکل باشد ما وقتی شکل را لمس
کردیم بخصوص آنرا بحد قه لمس نمودیم باید که رنگش را هم ببینیم زیرا شئی واحد
از جهت واحد يك چیز ادراک میشود پس اگر از جهتی ادراک شد و از جهتی ادراک نشد
آنچه از آن ادراک شده غیر از آن است که ادراک نگشته و از اینجا نتیجه می گیریم که
ونك غیر از شکل است و حرارت هم غیر از شکل است مگر اینکه بگوئیم يك چیز در
دو چیز اثر مختلف می کند و اثر آن در يك چیز ملموس و در دیگری مرئی است پس اگر
هم این عقیده را قبول کنیم خود شکل محسوس نخواهد بود بلکه اثر مختلفی که در حواس
مختلفه پدید می آورد آن محسوس است نه خود شکل.

حاسه نیز جسم است و بعقیده این فیلسوف جز بشکل متأثر نمی شود پس حاسه از
شکل متأثر می شود بنابراین يك چیز در آلتی بشکل خاص تأثیر می کند و در آلت
دیگر بشکل دیگری و نیز این شخص قبول دارد که هیچ شکلی از اشکال نیست مگر
اینکه لمس شود پس باید که مرئی هم لمس شود.

این مطلب آشکار است که در رنگ و طعم و چیزهای دیگر تضاد می باشد با آنکه

شکل باشکلی تضاد ندارد و اینقوم در حقیقت هر محسوس را ملموس دانسته و برای شده اند که در چشم چیزی نفوذ می کند تا آنرا لمس کند و اگر امر بدینگونه بود باید محسوس در هر دو جهت تنها شکل باشد .

از عجایب غفلت ذیمقراطیس و اتباع او این است که اشکال درك نمی شود جز اینکه بالوان یا طعم یا روائح یا کیفیات دیگری باشد و البته شکل مجرد احساس نمی گردد پس اگر شکل مجرد وقتی محسوس شد یکی از این آثار را احداث کرد که آن غیر از شکلیت است و وجود این آثار محرز می شود و اگر این آثار جز نفس شکل نباشد باید که شکل مجرد بی آنکه با آن چیز دیگری احساس شود حس گردد .

قومی از پیشینیان گفته اند که جائز است نفس بدون واسطه ای مانند هوا برای دیدن و بدون آلانی مانند چشم محسوس را درك کند و این قوم از حقیقت دور افتاده اند زیرا اگر نفس بذاتها بتواند احساس کند و نیازی باین آلات نباشد لازم می آید

**تقیده دسته ای از
ولاسف در ادراك
و ابطال آن**

که این آلات در خلقت معطل باشد و از آن سودی برده نشود .

و نیز وقتی که بمقیده این قوم نفس موجودی غیر جسم باشد و قابل اشاره حسیه هم نباشد مجال است که پاره ای از اجسام که بنفس نزدیک و در دسترس آن است آنها را ادراك کند و اشیاء دور از نفس یا آنهایی را که از آنها غافل است احساس نکند و باید که اوضاع اجسام نسبت بنفس اختلاف و خفا و ظهوری نداشته باشد زیرا که این احوال نسبت اجسام است با اجسام و بنابراین گفتار لازم می آید که نفس یا همه محسوسات را درك کند یا همه را درك نکند و باز بنابراین فرض باید که چون محسوس از نزد نفس غیبت کند باعث زوال ادراك نفس نشود زیرا این غیبت در نزد چیزی است که ناچار خلاف حضور در نزد آن است پس نزد این شئی برای این شئی گاهی غیبت است و گاهی حضور و این امر از امور مکانی و وضعی است و بنابراین باید که نفس جسم باشد باینکه در مذهب این قوم چنین یس

مادر آینده بیان خواهیم کرد که صورت مدر که تادرست از ماده و علائق ماده نزع نشود مجال است که در غیر آلات جسمانی ثابت بماند و اگر نفس در ادراك اشیاء

بمیانه‌ی هانیازمند نباشد لازم می‌آید که چشم بروشنائی و بمیانجی شدن شفاف احتیاج نداشته باشد و نیز باید که نزدیک شدن مبصر بچشم باعث عدم رؤیت نگردد و باز باید که گرفتن گوش منع از شنیدن نکند و باز باید که آفات عارضه برای این آلات منع از احساس نکند.

برخی از حکماء جسم متوسط را عائق و مانع برای احساس دانسته و گفته‌اند که هر اندازه متوسط رقیق تر باشد دلالت آن بیشتر خواهد بود و اگر هم اصلا متوسطی نبود و خلاء صرف بود دلالت بر محسوس تمام بود و دیگر چیزی از آن اندازه که دیده می‌شود بزرگتر دیده نمی‌گشت و ممکن می‌شد که موری را در آسمان به بینیم و این عقیده باطل است زیرا واجب نیست که چون رقت سبب زیادت در دلالت بر محسوس گردد عدم رقت هم در دلالت بر محسوس بیفزاید زیرا رقت جسم طریق بعدم و نیستی جسم نیست و اما خلاء نزد این قوم عدم جسم است و اگر خلاء موجود بود میان حاس و محسوس هیچ رساننده‌ای نبود البته فعل و انفعال واقع نمی‌شد.

پاره‌ای دیگر از حکما گمان کرده‌اند که حس مشترك یا نفس
تعلق بروح دارد و روح هم جسم لطیفی است که در آتیه حقیقت
آنها توصیف خواهیم نمود و این روح آلت ادراک است و میتواند

بدون آلات حس
احساس مجال است

که بخودی خود بسوی محسوسات امتداد یابد و بمحسوسات برسد یا با محسوسات وضعی
یابد که این وضع مخصوص سبب ادراک شود و این عقیده باطل است زیرا این روح بخاری
جز در مواضعی که برای حفظ آن تعیین گشته مضبوط نخواهد بود و اگر چیزی از خارج
با آن مخلوط شود مزاج و ترکیب آنرا فاسد و تباه میگرداند.

دیگر اینکه برای این روح بخاری حرکت انتقالی نیست که داخل و خارج گردد
و اگر حرکتی داشت روا بود که از کالبد آدمی مفارقت جوید و دوباره به جسم او باز گشت
کند و انسان میتواندست باختیار خود بمیرد و زنده شود و اگر روح باین وصف بود که
این گروه گفته‌اند دیگر آلات بدنی نیازی نبود.

حق این است که حواس محتاج بآلات جسدانی هستند و پاره‌ای از حواس نیازمند
بوسائل میباشند زیرا احساس نوعی از انفعال است و چون حقیقت احساس این است که

صورت محسوسه را بپذیرد و بمشاکلت با محسوس بالفعل مستحیل شود و حاس بالفعل مانند محسوس بالفعل است و حاس بالقوه مانند محسوس بالقوه است .

اتحاد حسی کننده
با حسی شونده

در حقیقت محسوس قریب نیروی حاسه صورت محسوس است پس حاس یکوجه ذات خود را درک کرده نه جسم محسوس را زیرا ذات خود اوست که بصورت محسوس قریب مصور گشته

اما محسوس خارجی بصورت محسوس بعید مصور است پس حاس ذات خود را احساس میکند نه برف و سرما را و ما وقتی این مطلب را میتوانیم گفت که مرادمان نزدیکتر احساس باشد که واسطه‌ای در آن نباشد .

انفعال حاس از محسوس از راه حرکت نیست زیرا ازضدی بحد دیگر تغییر نمیجوید بلکه فقط استکمال می‌یابد یعنی کمالی که بالقوه به ، اکنون بدون آنکه فعلی بقوه باطل شود (۱) بالفعل شده و چون مادر این فصل در ادراکی که اعم از حاس است تکلم کردیم و در کیفیت احساس حاس بطور اطلاق گفتگو نمودیم گوئیم هر قوه حاسه محسوس و عدم محسوس خود را ادراک میکند اما محسوس خود را بالذات درک میکند و عدم محسوس خود را مانند تاریکی برای چشم و سکوت برای گوش و غیر اینها را بالقوه درک میکند بالفعل اما ادراک کردن این ادراکات دیگر کار خود قوه حاسه نیست زیرا ادراک رنگ نیست که دیده شود و آواز نیست که شنیده گردد و ادراک بیاری عقل و یا وهم انجام می‌یابد چنانکه در آیه که از عقل و وهم گفتگو می‌کنیم روشن خواهد شد .

۱- یعنی از عدم بوجود استکمال یافته نه آنکه امر وجودی باطل شود .

فصل سوم

در حس لمس

نخستین حسی که حیوان با داشتن آن حیوان میشود حس لمس است و همینطور که هر چیزی که دارای نفس ارضی است دارای نیروی غذایی است و جائز است یکایک قوای خود را از دست دهد ولی عکس آن جایز نیست حال هر ذی نفس حیوانی که دارای حس لمس باشد چنین است و رواست که قوای خود را یکان یکان فاقد شود و عکس آن جائز نیست.

قوة غذایی برای موجوداتی که دارای نفس ارضی هستند مانند

حس لمس از تمام لمس است نسبت بدیگر قوای حیوانی .

حواس برای حیوان بیان مطلب : آمیزش اولیه حیوان از کیفیات ملموس است
لازمتر است و اولین

حسی است که وجود و مزاج حیوان هم از همین کیفیات است و باختلال این کیفیات

می یابد مزاج حیوان فاسد میگردد و چون حس طلیعه و پیشروی

قوای نفسی است پس باید که بر اموری که از آنها فساد ترکیب

حیوان لازم آید دلالت کرده و صلاح حیوان را حفظ کند و باید این حس از دیگر

طلائع که بمنفعتی خارج از قوام شخص یا بمضرتی خارج از فساد دلالت می کنند

مقدم باشد .

حس ذائقه اگرچه دلالت بر مطعومات دارد که زندگی حیوان بسته بآن است

ولی باز رواست که حیوان ذائقه را از دست دهد و همچنان باقی بماند و حواس دیگر

اورا بر جلب غذای موافق و اجتناب از مضار راهنمایی کند ولی از حواس دیگر بر نمی

آید که کار حس را انجام دهند مثل اینکه دلالت کنند که هوای مجاور ما با اندازه ای گرم

است که سوزنده میباشد و با اندازه ای سرد است که مایخ خواهیم بست بالجمله گرسنگی شهوت خشك گرم و نشنگی شهوت سرد است و غذا در حقیقت آن است که باین کیفیاتی که لمس آن را درك کرده متکيف شود اما مزه اغذیه فقط برای خوش آمدن از

بپاس خاطر اینمطلب است که بسیار روی میدهد که برای آفات عارضه ذائقه

حیوان باطل میشود ولی حیوان باقی میماند پس لمس نخستین

حسی است که هر حیوان ارضی از داشتن آن ناگزیر است

گوینده ای را میرسد اشکال کند که حرکت در حیوان همواره

بالمس مصاحب و قرین است و همینطور که از نوع حواس یکی

را بر همه تقدم بود همچنین در نوع حرکت یکنوع متقدم یافت می شود

چنانچه مشهور این است که برخی حیوانات را مانند صدفها

فیروی حرکت نیست با آنکه دارای لمس هستند ولیکن ما در

جواب این اشکال میگوئیم حرکت ارادی بردو بخش است: ۱- حرکت انتقالی و رفتن

از جایی بجایی دیگر - حرکت انقباض و انبساط برای اعضاء حیوان که اگر چه حیوان با

این حرکت از جای خود منتقل میشود و بعد بنظر میرسد که حیوانی باشد دارای حس

لمس ولی دارای قوه حرکت نباشد زیرا چگونه میتوان فهمید که حیوان دارای قوه

لمس است تا اینکه نه بینیم نسبت پاره ای محسوسات طلب در او یافت میشود و از برخی

دیگر از محسوسات میگریزد .

اما صدفها و اسفنجها را که این شخص مثال آورده ما میبینیم که این جانوران در

میان صدف دارای حرکت قبض و بسط و پیچ و خم و کوتاه شدن و دراز گشتن میباشدند

و با مجموع این حرکات از جایگاه خود برکنار نمیشوند و ما از اینجا میفهمیم که این حیوانات

محسوس خود را احساس کرده اند پس مناسبتر آن است که هر چه را حس لمس است نوعی

هم حرکت ارادی باشد ام از اینکه این حرکت برای کل حیوان باشد که از جایی بجای

دیگر رود یا برای جزئی از آن که موجب حرکت انتقال نشود .

آیا حس و حرکت
قرین یکدیگرند یا
آنکه ممکن است قوه
حس باشد و حرکت
نباشد

چه اشیا می‌توانند لمس هستند

آنچه مشهود است اشیا می‌گفته که لمس میشود عبارت است از
حرارت و برودت و رطوبت و بیوست و خشونت و ملاست و
ثقل و خفت اما سختی و سستی و چسبندگی و نرمی بتبع

محسوسات حس میشود.

بنابراین هزیک از حرارت و برودت بذاته محسوس میگردد نه برای اینکه در
آلت حس انفعالی از آنها یافت شده ولی سختی و سستی و خشکی و تری بنا بقعیده
مشهور بذاته حس نمیشوند بلکه اینطور احساس میشوند که وقتی رطوبت میخواهد
بجسم نفوذ کند جسم قبول میکند ولی جسم نفوذ بیوست را در خود نمیپذیرد در نتیجه
عضو حاسه را بیوست جمع کرده و می‌فشاراند و خشونت هم اینطور است که در اجزاء
بر آمده فشاری احداث میکند و در اجزاء فرو رفته امری احداث نمیکند و اگر در محسوس
صاف باشد در حاسه ملاستی ایجاد میکند و چیز سنگین در حاسه کشش بسوی پایین ایجاد
میکند و چیز سبک عکس العمل چیز سنگین را انجام میدهد.

مابدارندگان عقیده فوق میگوئیم شرط چیزی که محسوس بالذات است این
نیست که ما آنرا بدون انفعال از ناحیه آن احساس کنیم زیرا چیزی که گرم است مادام
که تولید حرارت نکند حس نمیشود و در حقیقت کیفیتی که در محسوس است احساس
نمیکرد بلکه آنچه از محسوس در حاسه احداث شده حس میگردد.

همتی اینکه اگر در حاسه چیزی احداث نشود هرگز محسوس
نمیکرد و محسوس با لذات آن است که کیفیتی که در خود
محسوس است بتواند مشابه آنرا در قوه حاسه احداث کند تا آلت
حاسه بتواند آنرا درک کند و همچنین فشردگی از خشک و زبر

فرق بین محسوس
بالذات و محسوس
بالترضی

و احساس صافی و کشش بجهتی معلوم از چیز سنگین و سبک (زیرا که ثقل و خفت دو
میل هستند و تمدد نیز همین است بجهتی غیر همین) این احوال چون در آلت حس
تخادک گردد موجب احساس میشود بی آنکه برای حس کردن میانجی شدن گرمی
و سردی یا رنگ و طعم و اموردیگر از محسوسات نیازی باشد که بالتلیجه از لحاظ احتیاج

بمتوسطی محسوس اول وبالذات آن واسطه باشد و محسوس ثانی و بالعرض این کیفیات .

لکن دسته‌ای از امور محسوسه مانند تفرق اتصال که بواسطه ضرب پیدا شده که این قبیل محسوس نه حرارت است و نه برودت نه رطوبت و نه بیبوست نه ملاستونه چیز دیگر از این اشیاء شمرده شده و همچنین احساس بلذات لمسی مانند لذت جماع باید درباره این قبیل محسوسات تأمل کرده دید بچه راه لذت را آنها درک می‌کنند و از چه راه بقوه لمس منسوب میشود بخصوص که برخی از حکماء گفته اند که باینجهت لمس می‌شوند که تفرق اتصال در بدن احداث کرده اند با آنکه چنین نیست زیرا حار و بارد از حیثی که مزاج را تغییر میدهند تمام بدن بمساوات آنها درک میکند ولی ادراک تفرق اتصال در اجسام مستوی و مشابه نیست .

مامیگوئیم : همینطور که حیوان بالامتزاج از عناصر تکون مییابد همچنین بترکیب متکون می‌شود صحت و مرض نیز چنین است که پاره‌ای از آنها منسوب بمزاج می‌گردد و چنانکه پاره‌ای از افراد فساد مزاج مفسد مزاج حیوان است و پاره‌ای از فساد ترکیب حیوان هم مهلك حیوان است و چنانکه لمس حسی است که بیاری آن از چیزیکه باعث فساد مزاج است پرهیز شود همچنین حسی در انسان وجود دارد که از فساد ترکیب بیاری آن پرهیز میشود .

پس ممکن است که بحس لمس تفرق اتصال و مضاد این حالت درک شود یعنی حالتی که بالتیام رومیکنند ادراک کند .

گوئیم هر حال که بآین مضاد است وقتی که بدن بآن حالت مستحیل و منتقل شد بدن آنرا درک میکند ولی اگر در بدن جاگیر شده و مستقر گشت دیگر بدن آنرا احساس نمیکند و سبب این است که احساس نوعی از انفعال و مقارن مانوعی انفعال است و انفعال بازوال شئی و حصول شئی تحقق مییابد . پس اگر چیزی در بدن مستقر شد دیگر انفعال از آن نمییابد و این سخن که ما گفتیم در مزاجهای درست و نادرست صادق است .

زیرا پس از اینکه مزاج ردی و نادرست در کسی جایگیر شد و مزاج اصلی از بین رفت بطوری که مزاج ردی گویا مزاج اصلی او گشته دگر این مزاج را شخصی احساس نمی کند و همچنین حرارت تب لازم را اگر چه از حرارت تبهای متناسب زیادتر باشد شخص احساس نمی کند اما اگر مزاج اصلی هنوز موجود بماند شخص می تواند مزاج ردی را که عارض شده احساس کند و چنین مزاجی را در اصطلاح مزاج مختلف نامند و مزاج مستقرا مزاج متفق گویند.

درد و آسودگی از درد نیز از محسوسات لامسه بشمار میروند و در ادراک این دو امر قوه لامسه از دیگر قوا مفارقت میجوید.

بیان مطلب آنکه حواس دیگر را از محسوس خود نه لذت است نه الم و برخی دیگر از حواس لذت و المی را که می یابند بیاری یکی از محسوسات است.

اولین خاصیت لمس آن حسی که لذت و الم در خود آن نیست چشم است که از رنگ نه ملتذ میشود نه متالم میگردد بلکه نفس در درون تن لذت و

الم میبرد و گوش هم در این کار مانند چشم است پس اگر گوش از آوازی شدید و چشم از رنگی زنده مانده و روشنایی آزرده گشت این دو حاسه از حیثی که میشوند و دو می بینند متالم نگشته اند بلکه از این نظر دردمند شده اند که دارای لامسه هستند چه ، در قوه لمس آنها الم حسی حادث گشته و باز اول این درد از آنها لذت لمسی میبرند ولی حس شامه و ذائقه هنگامیکه بکیفیتی منافر یا مالم با خود متکیف شدند الم یا لذت میبرند.

اما حس لمس گاهی از کیفیت مالم یا لامسه متالم میشود و یا لذت میبرد و گاهی هم بدون توسط کیفیت که محسوس اول است لذت و الم میبرد و بتوسط گشتن تفرق اتصال و ایتمام نیازی ندارد.

دوم خاصیت لمس دیگر از خواص لمس این است که آلت لامسه ای که بدن بیاری آن احساس می کند لحم عصبی یا لحم و عصب است که با تماس اشیاء

خارجی حس می کند و اگر چه هیچ متوسطی هم نباشد ناچار با تماس اشیاء خارجی که دارای کیفیاتی هستند مسحتیل می شود و چون استحاله از آنها یافت احساس می کند

ولی حال هر حاسه با محسوس خود چنین نیست و نباید گمان کرد که تنها عصب حاس است بلکه عصب در حقیقت مؤدی حس لمس است بعضوی که غیر از خود اوست که گوشت باشد و اگر فقط عصب حاس بود آنوقت حاس در گوشت و جلد بدن - یزی پراکنده مانند لیف بود و انسان نمیتوانست با جمیع اجزاء خود حس کند بلکه فقط با اجزاء لیفی حس می کرد و عصبی که در حس لمس است هم مؤدی حس است و هم قابل حس و عصب مجوف چشم فقط مبصر را میسراند لکن خود قبول نمیکند (۱) و قابل چیزی است که مبصر بآن رسیده که عبارت از بردیه باشد یعنی رطوبت جلیدیه پس آشکار شد که گوشت هم حس میکند و اگر محتاج شد که از جای دیگر باقوه عضو دیگری حس کند آنوقت عصب در اینکار میانجی می شود ولی اگر مبداء حس در خود گوشت بدن پیدا شود آنرا حس می کند چنانکه قلب اینطور است .

و اگر در جسم قلب لیف عصبی منتشر شده بید نیست برای این باشد که بیاری این لیف حس کند و باصل واحدی محسوس خود را برساند که از این اصل حس بدماغ برسد و از دماغ باعضاء دیگر چنانکه در آینده بیان خواهد شد .

کبد هم مانند قلب است که پراکندگی عرو و لیفی در آن برای این است که قبول حس می کند ولی بغیر خود برساند و نیز ممکن است که برای این در کبد لیف عصبی پراکنده باشد که سازمان آنرا محکمر و گوشت آنرا سختتر کند و مابین مسائل را در مواقع دیگر در آینده بیان خواهیم کرد .

خاصیت سوم لمس یکی دیگر از خواص لمس این است که همه پوستی که بدن را فرا گرفته بتوسط لمس حاس است و جزئی از بدن برای اینکار

تخصیص نیافته و علت این است که این حس چون طلیعه ایست که واردات بر بدن را ملاحظه می کند که اگر بهر عضو این واردات برسند در قوام شخص مفسده بزرگی ایجاد میکند از اینرو واجب شد که همه بدن بتوسط لمس حساس گردد و نیز حواس دیگر را اشیاء بی اینکه تماس با آنها یابند از دور حس می کنند پس کفایت میکند که آلت آن یا عضو

— این سینا! عصب را دو قسم کرده : اعصاب مصمت یعنی توپر و اعصاب مجوف یعنی تو خالی و بجز اعصاب چشم بقیه اعصاب مصمت می باشد

باشد تا چون ازم محسوسی خبر یافت که ضرری بدنبال دارد نفس را آگاه کند که از آن بپرهیزد و تن را از جهت آن محسوس بر کنار دارد ولی اگر لامسه در همه تن نبود و فقط یك عضو برای آن تعیین شده بود نفس خطرهایی را که بدن رومی آوردند نمیدانست. نزدیکتر یقین آن است که قوای لمس قوائی متعدد هستند که هر يك از آنها يك تضاد را درك کنند که در نتیجه تضادی که بین سرد و گرم ادراك کرده غیر از قوه‌ای باشد که تضاد میان سنگین و سبک را مدرك است زیرا ادراك این امور افعال اولیه حس هستند و واجب است که برای هر کدام از آنها قوه‌ای خاص باشد.

ولی چون این قوا در جمیع آلات بتساوی تقسیم شده این است که همه قوای حس لامسه يك حس تصور میشود چنانکه اگر لامسه و ذائقه در همه بدن منتشر بودند چنانکه در جرم زبان منتشر شده آنوقت مبداء این دورا انسان يك قوه تصور میکرد ولی چون در غیر از زبان در همه پوست بدن این دو حس از هم جدا شده اند اختلاف و دو بودن آنها محسوس است و واجب نیست که برای هر يك از قوای لمس آلتی باشد که اختصاص بآن داشته باشد بلکه رواست که يك آلت برای همه مشترك باشد و نیز جائز است که بطور غیر محسوس در همه آلات منقسم باشند.

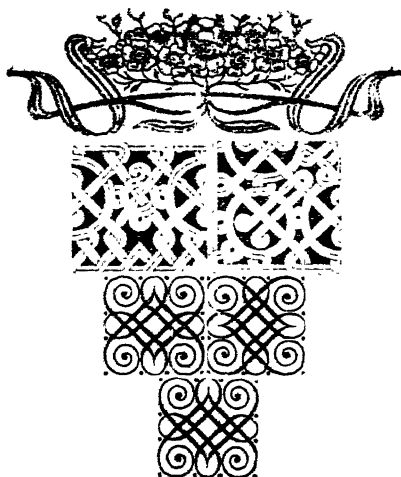
در قوه لامسه اتفاق افتاده است که همان آلت طبیعی بعینه واسطه باشد و بواسطه دیگری محتاج نباشد و چون هر واسطه‌ای باید کیفیتی را که میرساند خود دادی آن نباشد تا بتواند چیز تازه‌ای را وساطت کرده و برساند تا احساس گردد و انفعال هم جز از چیز تازه‌ای نیست آلت لمس نیز چنین است.

لکن متوسطی که نه گرم است و نه سرد دو قسم می باشد:

۱- یکی آنکه از این دو کیفیت اولاً خود حظی نداشته باشد ب آنکه دارای حظی باشد ولی دارای حد اعتدال آن باشد نه گرم زیاد نه سرد زیاد باشد. ممکن نیست که آلت لمس خالی از این کیفیات باشد زیرا خود مرکب از آنهاست پس اینکه می گوئیم از این کیفیات خالی است بسبب مزاج و اعتدال از اطراف این کیفیات خالی شده که تا بتواند مقداری از کیفیات را از اندازه‌ای که خود دارد خارج است حس کند.

هر اندازه مزاج اشیائی که لمس میکند باعتدال نزدیکتر باشد احساس آن لطیف تر خواهد بود و چون آدمی از همه حیوانات باعتدال نزدیکتر است لمس او لطیف تر از لامسه همه حیوانات است و چون حس لمس اولین حس است روانیست که حیوان ارضی (۱) فاقد آن باشد و این حس جز بترکیب معتدلی تکون نمی یابد که تا بتواند میانه اعداد حکم کند پس از اینجا دانسته می شود که بساط و اشیاء نزدیک با آنرا حس نیست و اشیائی که قریب بساط هستند حیاتی جز در نمو ندارند و این مقدار که از حس لامسه بحث کردیم کافی بود.

۱ - قدما فلک را نیز حیوان و دارای حیات می دانستند در صفحه دهم این کتاب دیدید یکی از اشکالات بتعریف نفس همین بود که شامل فلک نمی گشت و حیوان ارضی مقابل حیوان سماوی است که فلک باشد



فصل چهارم

در ذائقه و شامه

هرتبه ذائقه پس از مرتبه حس لامسه و در حقیقت تسالی آن است و این حس برای این است که بدن را حفظ کند و غذای خوب را برگزیند و در اینقسمت بسالامسه مشارکت دارد که مزوق بیشتر اوقات بلامسه درك میشود و از حس لمس باین امر متمایز می شود که نفس ملامسه طعم را نمی رساند چنانکه نفس ملامسه چیز گرم حرارت را می رساند بلکه بیک متوسط و میانجی محتاج است که طعم را قبول کرده که خود آن بیمزه باشد و این متوسط رطوبت لعابی است که از آلتی که (مبلعه) زبان کوچک نام دارد برانگیخته میشود و اگر خود این رطوبت لعابی بی طعم باشد طعم را صحیحاً می رساند و اگر با مزه ای مخلوط باشد چنانکه اشخاص صفرائی لعاب آنها تباخی مخلوط است و در اشخاصی که در معدۀ ایشان ترشی است این لعاب بترشی آمیخته است آنوقت هر طعمی را که بآن رسد بطعم خود احواله کرده و تلخ و ترش می کند .

از مسائل شایان تأمل این است که آیا خود رطوبت لعابی متوسط میشود یا اینقسم که اجزاء ذی طعم در آن مخلوط شده و پراکنده میگردند سپس این رطوبت در زبان نفوذ کرده و شناوری می کند و با مخلوط شدن با زبان علت احساس زبان میشود یا اینکه رطوبت با اجزاء مخلوط نمیشود بلکه خود رطوبت با قبول طعم مستحیل میشود و باید در این موضوع امعان نظر کرد :

اگر محسوس اجزائی باشد که بنا بر طوبت مخالط است دیگر نمیتوان گفت که بطور اطلاق رطوبت واسطه است بلکه از برای این واسطه است که وصول جوهر محسوس را که آن جوهر خامل کیفیت است برای حاسه آستان می کند اما احساس برای این واقع

میشود که بلاواسطه حساسه با محسوس تلاقی میکند ولی اگر خود رطوبت قبول طعم کند و متکیف بطعم گردد پس محسوس در حقیقت رطوبت است و علاوه بر اینکه خود آن محسوس است بدون واسطه هم محسوس شده و چون زبان که آلت ذائقه است این رطوبت را احساس کرد طعم حصول مییابد بنا بر این فرض اگر محسوس وارد از خارج را راهی بود که در جرم زبان شناوری کند و بدون معاونت این میانجی سطح زبان را تماس کند باز هم چشیدن انجام می گرفت نه اینکه مانند مبصری باشد که چشم که آلت ابصار است نتواند بیواسطه آنرا ببیند بسمیکه اگر مبصر آلت بینائی را هم تماس کند باز رؤیت حاصل نشود .

نزدیکتر یقین این است که این رطوبت لعابی برای تسهیل نفوذ اجزاء در جرم زبان خلق شده باشد و این رطوبت هم بطعم مطعوم متکیف شود و هم با آن مخلوط گردد و اگر راهی بود که کاملاً بدون این رطوبت ملامسه با جرم زبان پیدا می شد چشیدن انجام میگرفت و اگر گفته شود پس چرا عفوصت (گس بودن) چشیده می شود با آنکه باعث سدد است (۱) و مانع از نفوذ گوئیم اولاً عفوصت با این رطوبت با جرم زبان مخلوط می گردد سپس اثر خود را که تکثیف در جرم زبان باشد احداث می کند .

مزه هائیرا که ذائقه درک میکند باین قرار است شیرینی، تلخی، انواع طعوم ترشی، قبض، عفوصت، تندی، چربی، بشاعت، تفه (۲) مناسبتر این است که تفه عدم طعم باشد چنانکه آب و سفیدی تخم مرغ بی طعم هستند اما دیگر طعوم اصلی نیستند و از این طعوم ترکیب شده اند و نیز برخی از طعوم در حینی که

۱ - سدد مرضی است که در بینی پیدا میشود و مانع شنیدن بو میگردد و هر چه را که در یکی از مجاری، غذاء و روح بخاری در بدن پیدا شود که منع از وصول غذا و یا دفع فضول کند سدد گفته می شود و مراد از سدد در اینجا مرضی است که در زبان پیدا می شود و مانع فرورفتن طعم در جرم زبان است

۲ - بشاعت و تفه بمعنای بیزگی می باشد و در کتب عربی بخصوص در کتب تفه درباره اقوال خنک می گویند لا یغلو عن بشاعة

احداث چشیدن می کند موجب لمس نیز میشوند و در نتیجه از کیفیت طعم و از تأثیر لمس يك چیز پیدامی شود که در حس تمیز نمی یابد و چنین طعمی مرکب مانند طعمی بسیط احساس می شود .

و باز نزدیک یقین آن است که یکی از طعم متوسط دارای طعم و تفریق و گرم کردن زبان باشد که آنرا تندی گویند و یکی دیگر از طعم موجب خشک کردن و تکثیف جرم زبان باشد و آن عفوصت است (۱) و در کتب طبی طعم باین قیاس شرح داده شده .

اما شامه - اگر چه وسیله انسان در بوئیدن از حیوانات دیگر در حس شامه و اینکه بیشتر است زیرا بویهارا از راه مالش اجسام بیرون می آورد و این کار از حیوانات دیگر نمی آید و نیز بویهارا با استنشاق بخود نزدیک میکند که حیوانی او را در این کار مشارکت ندارد با همه این احوال انسان بویهارا مادام که در خیال خود باحامل آنها تخیل نکند چنانکه در ملاموسات و مطعومات چنین است بطور قوی نمی پذیرد.

بلکه نزدیکتر یقین این است که رسوم و تعریفات و روایح نزد انسان بسیار ضعیف باشد و باین جهت است که برای روایح انسان دو لفظ بیشتر ندارد بوی بد و بوی خوب که آنچه را با مزاج او موافق است بوی خوب می نامد و آنچه را که با مزاج او مخالف است بوی بد می گوید چنانکه طعم رائیک و بد میگوید بدون اینکه تصور فصل این روایح را کرده و برای این فصول نامی نهاده باشد.

جهت دوم این است که برای بویها بعلمت مشکلاتی که با طعم دارند اسمی مشتق میکند و میگوید: بوی شیرینی و بوی ترشی مثل اینکه بویهایی که عادتاً از شیرینی یا ترشی برمیخیزد بشیرینی و ترشی اضافه میشود و با آنها شناخته میگردد .

۱ - عفوصت آن است که هم زبان را جمع کند و هم تلخ کند بدین سبب باغبین آن مشکل می شود مانند طعم مازو و خود مازو را عنقی گویند و در فارسی ظاهر! گس نامیده می شود .

نزدیکترین این است که حال ادراك بوهما برای انسان مانند حال اشباح و الوان اشیاء باشد برای حیواناتی که چشم صلب دارند زیرا این حیوانات اشباح اجسام را مانند تخیلی غیر محقق ادراك میکنند و مانند شخصی که چشمش ناتوان است از دور ادراك میکنند اما بیشتر حیوانات سخت چشم مانند مورچه در ادراك روائح قوی هستند و سزاوارترین است که امثال این جانوران بپوئیدن و استنشاق نیازمند نباشد بلکه روائح در هوا خود بآنها میرسد و واسطه بپوئیدن جسمی است که خود بوندارد مانند هوا و آب که این دو جسم حامل روائح بپوئیدنها هستند .

حکماء در حقیقت بو اختلاف کرده و برخی گمان کرده اند که اجزاء جسم دارند بوی که تحلیل میرود و بخار میشود چون با جسم متوسط مخلوط شد و بشامه رسید ادراك میشود و برخی گفته اند که خود متوسط بی آنکه اجزائی از ذی الرائحه بآن مخلوط باشد مستحیل میگردد و جمعی گفته اند که خود روائح بآلت شامه میرسد بی آنکه اجزائی از جسم ذی الرائحه جدا شده باشد یا آنکه متوسط بر روائح استحال یافته باشد و معنای این کلام آنست که جسم دارای روائح در جسمی که روائح ندارد در حالی که بین آن جسمی بدون بو باشد بدون اینکه در این میانجی فعلی کند بواحدت میشود و فقط کار جسم متوسط این است که فعل آن را در جسم عذیم الرائحہ تمکین میدهد مثل اینکه در تأدی اصوات والوان همین عقیده گفته شده پس سزاوار است که مادر این مطلب بحث کنیم .

برای هر يك از این چند فرقه دلیلیست آنانکه میگویند روائح بواسطه هوای سرد و هوای خشك بدماع میرسد اینطور دلیل آورده اند که اگر روائح برای اینکه چیزی از جسم ذی الرائحہ تحلیل رود آشکار نشود پس چرا حرارت و چیزیکه حرارت را تهییج می کند از قبیل مالانندن و تبخیر و دیگر امور باعث این میشوند که روائح برانگیخته شود و سر مباعث حبس روائح است پس آشکار شد که روائح از ذی الرائحہ بواسطه بخاری که تبخیر میشود بحس شامه میرسد که این بخار با هوای مخلوط گشته و نفوذ میکند

و برای این است که اگر بومی‌دن سببی را ادامه دهند برای اجزائی که از آن تحلیل می‌رود پلاسیده می‌شود و آن دسته از حکماء که باستحاله قابل شده اند چنین دلیل می‌آورند که اگر روائجی که محافل را از خود پر می‌کند با تحلیل رفتن چیزی از ذی الرائحه باشد باید که شئی ذوالرائحه تحلیل رود و وزن و حجمش رو بکاهش بگذارد .

آنانکه می‌گویند بوخود بشامه میرسد دلیل می‌آورند که نمیتوان گفت که بخار از جسم ذی الرائحه تحلیل برود و صد فرسخ بلکه بیشتر میرکند و ممکن نیست حکم کرده که جسمی که دارای رائحه است از آتش در تسخین خود در احاله اجسام شدیدتر است با آنکه آتش قوی اطراف خود را تاحدی معین گرم میکند و اگر این حرارت باندازه پرتاب يك تیر برسد کاری بزرگ انجام داده و حال آنکه مامی بینیم روائج ببلاد دور دست میرسد پس شك نمی‌ماند که وصول آن برای بخاری که انتشار یافته یا استحاله‌ای که شیوع پیدا کرده نیست چنانکه از بلاد یونانیان تا بلادی که لاشخور در آنجاست مسافتی بسیار است نزدیک بصد فرسخ و در یکی از جنگها که در یونان روی داد لاشخورها بسوی مردارها حرکت کردند و هیچ راهنمایی جز بوی مردارها نداشته‌اند پس رائحه مسافتی پیموده که روانیست گوئیم انجره یا استحالات هوا بآنجارسیده .

عقیده ابن سینا در حقیقت بو

ما می‌گوئیم جائز است مضموم خود بخار باشد و جائز است که هوا استحاله بمضموم یافته و هوادارای بوشده باشد آنوقت حکم هوا حکم بخار میشود و هر چیزی که دارای اجزاء لطیف باشد صلاحیت

دارد که بآلت شامه رسیده نفوذ در آن کرده و با آن ملاقات کند خواه بخار باشد یا هوایی که استحاله برائحه یافته باشد و بالنتیجه آلت شامه آنرا حس میکند و این مطلب را هم دانستید که هر متوسطی باستحاله اثر خوزرا بآن میرساند و اگر محسوس بتواند که حاسه را ملاقات کند حس آنرا درمی‌یابد .

از اموری که دلالت دارد که استحاله را در این باب مدخل است یکی این است که ما کافوری را تبخیر می‌کنیم . تا تمام شود پس رائحه آن منتشر شده و تا مسافتی می‌رود که ممکن است این رائحه باضعاف این مسافت برود بدینطور که ما این کافور را جزء

جزء تبخیر میکنیم و در این مکان بگذاریم تا در هر نقطه کوچک از این مکان که اضعاف مکان و مسافت اولی است مانند همان رائحه استشمام شود و اگر در این بقاع کوچک چیزی از کافور تبخیر شود مجموع ابخره‌ای که در جمیع آن بقاع از کافور تحلیل می‌رود باید با مجموع بخاری که در این بقعه‌ها تبخیر شده مناسب باشد و بساید که نقصانی که بر کافور می‌آید مناسب با هم باشد با آنکه چنین نیست . (۱)

پس آشکار شد که استحاله را در این باب مدخلی است .

اما اینکه گفته‌اند بوی مردار تا صد فرسخ رفت بسیار بعید است زیرا تا یک نسبتی میان چیزی که این بواز آن برخاسته می‌شود و چیزی که بوبآن می‌رسد نباشد امر تأدیه تحقق نمی‌یابد اما جسمی که دارای رائحه است بهیچیک از این نسب محتاج نیست زیرا اگر چنین فرض کنید که کافور را بجائی برند که رائحه آن بشما می‌رسد بلکه چنین تصور کنید که دفعتاً معدوم شده مانع این است که پس از نیست شدن بوی آن در هوا باقی بماند پس سبب حقیقی آن است که یا استحاله در هوا شده یا مخالط با هوا گشته .

اما حکایت لاشخورها که آن را دلیل برای خود آورده‌اند جائز است که بادهای قوی روایح و ابخره تحلیل رفته از کشتگانرا بمسافت مذکور در بالای جو برده باشد و این روایح را حیواناتی که حس آنان از انسان قویتر و در مکانی مرتفع هستند مانند لاشخورها احساس کرده باشند .

۱ - یعنی ما یک سیر کافور را در محلی می‌سوزانیم و فرض می‌کنیم که برای تحلیل ذرات آن بوی کافور تا یک فرسخ برود ولی اگر این کافور را ده تست کنیم و در ده محل از این مسافت بگذاریم بوی کافور بمسافتی زیادتر از یک فرسخ می‌رسد و فرض می‌کنیم حد اقل بدو فرسخ برسد و حال آنکه بیشتر هم می‌رود پس اگر استحاله هوا را از مشهورات در این کار مدخلیتی نبود باید که نسبت کافورهای تبخیر شده بمسافتات متناسب باشد و حال آنکه چنین نیست .

این مطلب را میدانیم که روائح اگرچه بچووانات بیشتر و زیادتر از انسان میرسد نیز جائز است که حیوانات مبصرات را از مسافتات بعیده بینند بدینطور که در جو حلقه بزند و چشم آنها از راههای دور مبصر خود را به بیند بقسمی که ارتفاع آنان اضعاف ارتفاع قلال کوههای بلند باشد و ما خود دیده ایم که کرکسها در بالای کوه بلندی حلقه زده بودند و ارتفاع آنها دو برابر ارتفاع آن کوه بود و قلال این کوهها از شش تا هفت فرسخ دیده می شد و نسبت ارتفاع بار ارتفاع مانند نسبت بعدرانی بعد مرئی نیست و در قسمت هندسه این کتاب بزودی خواهید دانست که نسب در ابعادی که از آن ابعاد دیده میشود از ابعاد دیگر بزرگتر بنظر میرسد (۱)

پس دور نیست که لاشخورها در جو بالا رفته باشند بطوریکه بعد این مسافت بر آنها کشف شده باشد و مردارها را دیده باشند و اگر بعید بنظر برسد که چگونه اشباح این مردارها بآنها میرسد رسیدن بوی مردگان که در تأدیه ضعیف تراست اولی بانکار خواهد بود و همینطور که هر حیوان بحرکت دادن بلك برای دیدن نیازمند نیست همچنین هر حیوان برای آنکه ببوید باستشاق نیازمند نمی باشد و بیشتر حیوانات را بو بی آنکه ببوید خود را دانها مباد .

۱ - یعنی اگر مرئی ما در نقطه ای از سطح باشد و ما برفراز مناره ای برویم و مسافت مابین جایگاه ما و مرئی صدمتر باشد لازم نمی آید که اگر ما این مناره را صدمتر دیگر ارتفاع بدهیم و بیننده برفراز آن بایستد افت بین رایی و مرئی دویمتر بشود پس نسبت ارتفاع بار ارتفاع مانند نسبت مرئی بمرئی نیست بلکه هر اندازه ارتفاع بیشتر باشد بعد مرئی کمتر است و در هر اندازه ارتفاع کمتر باشد بعد مرئی بیشتر است

جزء تبخیر میکنیم و در این مکان بگذاریم تا در هر نقطه کوچک از این مکان که اضعاف مکان و مسافت اولی است مانند همان راتحه استشمام شود و اگر در این بقاع کوچک چیزی از کافور تبخیر شود مجموع ابخرای که در جمیع آن بقاع از کافور تحلیل می رود باید با مجموع بخاری که در این بقعه ها تبخیر شده مناسب باشد و باید که نقصانی که بر کافور می آید مناسب با هم باشد با آنکه چنین نیست. (۱)

پس آشکار شد که استحاله را در این باب مدخلی است.

امالینکه گفته اند بوی مردار تا صد فرسخ رفت بسیار بعید است زیرا تایک نسبتی میان چیزی که این بواز آن برخاسته می شود و چیزی که بوبآن میرسد نباشد امر تأدیه تحقق نمی یابد اما جسمی که دارای راتحه است بهیچیک از این نسب محتاج نیست زیرا اگر چنین فرض کنید که کافور را بجائی برند که راتحه آن بشمان میرسد بلکه چنین تصور کنید که دفعاً معدوم شد مانع این است که پس از نیست شدن بوی آن در هوا باقی بماند پس سبب حقیقی آن است که با استحاله در هوا شده یا مخالط با هوا گشته . اما حکایت لاشخورها که آن را دلیل برای خود آورده اند جائز است که بادهای قوی روائح و ابخره تحلیل رفته از کشتگان را بمسافت مذکور در بالای جو برده باشد و این روائح را حیواناتی که حس آنان از انسان قویتر و در مکانی مرتفع هستند مانند لاشخورها احساس کرده باشند.

این مطلب را میدانیم که روائح اگرچه بحیوانات بیشتر و زیادتر از انسان میرسد نیز جائز است که حیوانات مبصرات را از مسافات بعیده ببینند بدینطور که در جو حلقه بزنند و چشم آنها از زاههای دور مبصر خود را به بیند بقسمی که ارتفاع آنان اضعاف ارتفاع قلل کوههای بلند باشد و ما خود دیده ایم که کرکسپادر بالای کوه بلندی حلقه

۱ - یعنی اگر مرئی ما در نقطه ی از سطح باشد ما بر فراز مناره ای رویم و مسافت مابین جایگاه ما و مرئی صدمتر باشد لازم نمی آید که اگر ما این مناره را صدمتر دیگر ارتفاع دیده ایم و بیننده بر فراز آن بایستد ماقت بین رائی و مرئی دوست متر شود پس نسبت ارتفاع به ارتفاع مانند نسبت مرئی بمرئی نیست بلکه هر اندازه ارتفاع بیشتر باشد بعد مرئی کمتر است هر اندازه ارتفاع کمتر باشد بعد مرئی بیشتر است

زده بودند و ارتفاع آنها دو برابر ارتفاع آن کوعه بود و قتل این کوهها از شش تا هفت فرسخ دیده می‌شد و نسبت ارتفاع با ارتفاع مانند نسبت بعد مرئی ببعده مرئی نیست و در قسمت هندسه این کتاب بزودی خواهید دانست که نسب در ابعادی که از آن ابعاد دیده می‌شود از ابعاد دیگر بزرگتر بنظر میرسد (۱)

پس دور نیست که لاشخورها در جو بالا رفته باشند بطوریکه بعد این مسافت بر آنها کشف شده باشد و مردارها را دیده باشند و اگر بعید بنظر برسد که چگونه اشباح این مردارها با آنها می‌رسد رسیدن بوی مردگان که در تادیه ضعیف تراست اولی بانکار خواهد بود و همینطور که هر حیوان بحرکت دادن پلک برای دیدن نیازمند نیست همچنین هر حیوان برای آنکه ببوید باستنشاق نیازمند نمی‌باشد و بیشتر حیوانات را بوی آنکه ببوید خود نزد آنها می‌آید .

۱ - یعنی ما يك سير کافور را در دهجالی می‌سوزانیم و فرض می‌کنیم که برای تحلیل ذرات آن بوی کافور تا يك فرسخ برود ولی اگر این کافور را ده قسمت کنیم و دوده محل از این مسافت بگذاریم بوی کافور بمسافتی زیاده از يك فرسخ میرسد و فرض می‌کنیم حد اقل به دو فرسخ برسد و حال آنکه بیشتر هم میرود پس اگر استحالته هوا را از مشهومات در این کار مدخلیتی نبود باید که نسبت کافورهای تبخیر شده با مسافتات مناسب باشد و حال آنکه چنین نیست .

وصل پنجم

در حسی شنوائی

چون مادر حسی لامسه و ذائقه و شامه گفتگو کردیم سزاوار آن است که در امر شنوائی هم بحث کنیم .

بحث در شنوائی مقتضی بحث در امر صوت و شناسائی ماهیت صوت است و چون در امر صوت بحث کنیم مناسب است که از صدا (بازگشت صوت) هم گفتگو کنیم .

گوئیم : صوت امری قائم بذات نیست که مانند سپیدی و سیاهی و شکل دارای وجودی پایدار باشد که بتوان برای آن امتدادی وجودی تصور کرد که این امتداد را ابتداء زمانی نبوده چنانکه

در شناختن
حقیقت صوت

در غیر صوت این فرض جایز است بلکه آنچه از امر صوت دانسته شده این است که صوت حقیقتی میباشد که بسبب گندن یا گویندن حادث می شود .

گویندن مثل اینکه سنگی یا چوبی را بکوبند که در این هنگام صوت حادث میشود و گندن مثل اینکه چوبی را که شکافته بخواهند از طول جدایش سازند .

باهر گویندن صوت احداث نمیشود مثلاً اگر جسمی را مانند پشم آهسته بکوبند البته صوت پیدا نمیشود بلکه ناگزیر است که جسمی را که میکوبند مقاومت داشته باشد و همچنین برای پیدایش صوت لازم است که آن جسمی را که بجزم دیگر میکوبند سخت کوبیده شود و اگر این دو شرط جمع شد البته صوت احساس می گردد و همچنین اگر چیزی را آهسته آهسته پاره کنند و آن چیز سختی و صلابت نداشته باشد برای اینگونه گندن البته صدائی نخواهد بود .

کوبیدن از حیث اینکه کوبیدن است و کندن با کندن از نظر اینکه کندن است اختلاف ندارد زیرا حقیقت کوبیدن این است که چیزی با چیز دیگر تماس یابد و ماهیت کندن آن است که دو چیز را از هم جدا سازند ولیکن طریقه تماس گرفتن دو جسم یا از هم کندن آنها بسرعت و قوت اختلاف مییابد.

هر چیزی که میخواهد با چیز دیگر تماس یابد واجب است که مکان جسمی دیگر را برای خود تملک کند و هر چیزی هم که کوبیده میشود جای آنرا برای خود بساز میکند و چیزی که این حرکات در آن است ناچار حقیقتی رطب و سیال می باشد که هوایا آب باشد پس باهر کوبیدن و کندن برای هوا و آنچه جانشین هوا است حرکت پیدا می شود و این حرکت یا بطور آهسته و رفق است یا دفعتاً بطور تموج و کشیدن بزور می باشد.

صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد

ما در پیدایش صوت از وجود امری ناگزیریم و آن عبارت از حرکت قوی از هوا یا از جانشین هوا است پس واجب است بدانیم که آیا صوت خود این کوبیدن و کندن است یا اینکه صوت حرکتی است از کوبیدن و کندن پیدا می شود سپس بر هوا غارض می گردد.

کوبیدن و کندن را حی بکماک رنگ احساس می کند و هیچ قسم از اصوات بتوسط رنگ دیده نمی شود پس دانسته شد که کوبیدن و کندن صوت نیستند بلکه سبب صوت میباشند.

جمعی از حکماء صوت را حقیقتی غیر از حرکت نمی دانند

اما در امر حرکت شک است و چنین گمان شده که نفس تمویج هوا صوت است باینکه چنین نیست زیرا جوش حرکت با دیگر حواس اگر چه بیاری محسوسات دیگر باشد احساس می گردد و تمویجی که موجب پیدایش صوت است گاهی احساس میشود بقسمی که موجب رنج و الم می شود چنانکه صدای رعد برخی از اوقات کوهها را از هم پراکنده میکند و بسا روی میدهد که بهر حیوانی اصابت کند آنرا نابود می کند و

بسیار اتفاق افتاده که اگر بخواهند قسلاع محکم را ویران کنند یکمک بوقها اینکورا انجام میدهند .

حس لمس چنانکه پیش از این اشاره شد از حرکت تموجی از حیث آنکه حرکت میباشد منفعل می شود با آنکه صوت را حس نمیکند و اگر هم حس کند که چیزی حرکت است از آن نخواهد فهمید که این شئی صوت است پس اگر حقیقت صوت حرکت بود نه امری که از این حرکت پیدای شود و لازمه آن است لازم می آمد که چون بدانیم سری وجود دارد بدانیم حرکتی وجود دارد با آنکه چنین نیست زیرا شئی واحد نوعی ممکن نیست که هم معلوم باشد و هم مجهول مگر از دور و در دو حالت پس از همان جهت که در ماهیت و نوعیت خود حرکت است از همان جهت صوت نیست پس صوت عارضی است که از حرکت موصوفه لازم میاید و پیرو آن است و چون تموج از هوا و آب بصماخ برسد در آنجا سوراخی است که هوادر آن است این هوا از تموج مذکور متموج می شود و در پشت صماخ چیزی است مانند دیوار که عصب حاسه در آن گسترده شده در آن هنگام این اعصاب صوت را احساس میکند .

از جمله مسائلی که بحث در حقیقت صوت را مشکل می کند
آیا صوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است
این است که آیا خود صوت چیزی است که در خارج موجود و از خارج حرکت و مقارن آن است یا اینکه صوت از حیثی که صوت است وقتی گوش بآن متأثر شد وجود می یابد .

ممکن است گسی اشکال کند که صوت را وجود خارجی نیست و چون هوایی که تموج یافته با حس ملامسه کرد بلکه هر چیزی که بتواند این موضع را لمس کند صوتی در این موضع احداث میکند پس آیا این صوتی که حادث شده از تموج هوایی که در صماخ است حادث شده و یا اینکه از نفس معاسه پیداکشته

جواب این اشکال دشوار است زیرا شخصی که وجود خارجی صوت را منکر است اشکالی که بمادر کیفیات محسوسه دیگر لازم می آید بر او لازم نمی آید این شخص میتواند که برای صوت تموج را علت بداند آنوقت نسبت تموج بصوت نسبت

کیفیتی است که در انگین است بتأثیری که از این کیفیت در حاسه یافت می شود
 ولیکن میان این دوخاصیت اختلافی موجود است زیرا اثری که از انگین در حاسه
 واز آتش درحاسه پیدا می شود از همان حقیقت و همان جنسی است که در خود این دو
 چیز موجود است باین علت که چیزی را که سبب حرارت است اگر حس کننده آنرا
 مدتی در حاسه نگاهداشت حاسه را گرم می کند ولی صوت و تموج اینطور نیستند
 زیرا صوت يك حقیقت است و تموج حقیقت دیگر و تموج بآلت دیگری جز سامعه
 احساس می گردد ولی صوت جز با سامعه احساس نمیشود و لازم هم نیست که هر چه
 اثری بیخشد خود آنهم فی نفسه دارای آن اثر باشد پس بر ما واجب است که جواب
 اشکال مذکور را در این مبحث بدانیم.

جواب اشکال مذکور گوئیم: از اموری که بمساکمک میکند که عارض مسموع
 خود دارای وجود خارجی است این است که اگر این عارض

در خارج از گوش نباشد و در صماخ حادث گردد بیرون از دو صورت خارج نخواهد
 بود یا تموج هوا از حیث اینکه تموج است بآلت سمع احساس میشود یا اینکه احساس
 نمی شود.

اگر تموج هوا بسمع احساس می شد (همیگوئیم بحس لیس آلت سامعه از
 حیثی که تموج است) آنوقت آیا گوش اولاً این تموج را احساس میکرد یا اینکه بتوسط
 صوت احساس می کرد.

اگر اولاً گوش تموج را احساس می کرد و محسوس اول در گوش صوت باشد که
 در این شکلی نیست آنوقت تموج از حیثی که تموج است صوت خواهد بود و ما این فرض
 را باطل گردیم.

و اگر حاسه سمع تموج را بواسطه صوت احساس میکرد آنوقت هر کس صوتی
 نمیشنید میدانست که تموجی هم وجود دارد چنانکه هر کس رنگ مربع و مربع را بتوسط
 این رنگ بهیند خواهند دانست که مربعی وجود دارد ولی اینطور نیست که هر کس

صوبی شنید بدانند که تموجی هم وجود دارد و اگر تموج بلمس احساس شود اشکالی را که ما وارد ساختیم رو می آورد پس واجب نیست که در شنیدن صوت تموج هم احساس گردد .

اکنون باید نظر کرد که دیگر چه توالی فاسدی لازم می آید .

گوئیم: همینطور که صوت شنیده می شود جهتی هم برای آن شنیده میگردد و بیرون از آن نیست که یا جهت برای این شنیده میشود که وجود صوت و هبءاء صوت در آن جهت بوده و از آن جهت بگوش رسیده یا اینکه برای این شنیده میشود که حامل و ناقل صوت که صوت را بگوش میرساند که پیش از آن در گوش صوتی نبوده بعد از آنکه صوت را بگوش اتصال داد و احداث کرد چون صوت از آن جهت آمده و مصادمه از آن جهت بگوش وارد شده از اینرو متخیل میگردد که از آنسو آمده و یا از برای هر دو علت است .

اگر تنها حامل و ناقل صوت محسوس باشد معنای این مطلب آن خواهد بود که خود ناقل و حامل محسوس خواهد بود پس وقتی که انسان بآن احساس شعور نیابد چگونه بجهت هبءاء این احساس شاعر خواهد بود و لازم می آید که در وقت ادراك جهت صوت تموج هوا نیز احساس شود با اینکه ما گفتیم لزومی ندارد اگر برای این باشد که جهت و صوت هر دو باهم احساس میشوند باز این محال لازم می آید که صوت لازمه تموج است .

پس تنها این فرض باقی ماند که صوت در آن جهت تولید یافته و از آنجا بگوش رسیده و اگر اینطور بود که صوت فقط در گوش حادث میشد و وجود خارجی نداشت آنوقت فرقی نمی یافت که سبب آن در راست باشد یا چپ بخصوص که سبب صوت ابدأ احساس نمیشود و مکانی که صوت در آن پیدا میشود مانند خود سبب مؤثر در صوت است و بر این فرض لازم می آید که جهت صوت درك نگردد .

زیرا وقتی جهت صوت درك میگردد که بگوش برسد پس خود صوت که معلول

این سبب است البته درك نخواهد شد .

پس آشکار شد که صوت را وجود خارجی میباشد ولی نه همینطور که بالفعل شنیده میشود بلکه از اینجهت که بالقوه مسموع است و امری است مانند تموج و ثابت شد که صوت غیر از تموج است .

گوئیم در هر کوبیدن دو حرکت است حرکتی که قبل از آن تولید میشود و حرکتی که تابع کوبیدن است اما حرکتی که قبل از کوبیدن است گاهی تنها از جسمی که منتقل و منتهی بجسم دوم میشود احساس میگردد و گاهی از هر دو پس ناچار است که یکی از این دو جسم در مقابل دیگری یا هر دو باهم مقاومت نمایند و اگر یکی از این دو در همان اوان تماس یا در زمان کمی که تماس نموده و مفارقت بسته کنار رود آنوقت صوت وجود نخواهد داشت .

جسمی که کوبنده است و جسمی که کوبیده میشود هر دو باهم موجد صوت می باشد لکن از این دو جسم آنکه سخت تر و مقاومترش بیشتر است بهره اش در پیدایش صوت بیشتر است .

اما حرکت دوم این است که هوا بسختی در میان کوبنده و کوبیده شده فشرده میگردد و هر اندازه سختی کوبنده و کوبیده شده زیادتر باشد بر شدت فشردن افزوده میشود و صاف بودن جسم بر فشرده شدن هوا در این میانه کمک میکند زیرا هوا در سوراخهای جسم صاف فرو نمی رود و کاملاً فشرده میشود و بسیار اتفاق می افتد که جسم کوبیده شده در منتهای تری و نرمی است لکن اگر بزور خواهند بر آن حمله کنند و هوای متوسط را مجبور به نفوذ نمایند و یا مجبور بفشرده شدن در آن کنند این جسم مانع میشود و اگر بخواهند سریعاً آنرا از هم پاره کنند مقاومت میکند و از مقابل آن هوای متوسط بکنار نمی رود بلکه با جسم کوبنده مقاومت میکند و این مطلب وقتی برای شما معلوم میشود که تازیانه ای را بر می در آب بکشید و در این حال میتوانید آنرا از آب بیرون آورده و آبرای بیازی آن پاره کنید لکن اگر شتاب و برزید آب از پاره شدن

عصیان میکنند و در مقابل تازیانه مقاومت می‌ورزد .

هوانیز چنین است و جائز است که يك قسمت از هوا مقاومت کند و يك قسمت دیگر در میان این قسمت که کوبیده میشود و میان آنچه کوبنده است فشرده شود بلکه رواست که هوا سه جزء گردد يك جزء کوبنده شود مانند باد و يك جزء مقاومت کند و يك جزء هم در میان دو جزء فشرده شود مانند هیئت تموج و شکل آن عات اول برای احداث این تموج نیست بلکه صلابت و تکانه معین بر مقاومت میباشد و عات اولیه همان مقاومت تنهاست

پس صوت از تموج جسم تر و سیال که میان دو جسمی که بهم اصطکاک میکنند و مقاومت میکند از حیثی که دارای این وصفند حاصل میشود

همینطور که آب و هوا و فک در این امر شریک هستند که اداء رنگ میکنند اسم این طبیعت مشترک شفافیت است هم چنین آب و هوا در این معنی مشترک اند که صوت در این دو پیدا میشود و ما این معنی را قبول تموج نام می‌نیم و قبول تموج برای این نیست که آب و هوا متوسط شده اند چنانکه شفافیت برای این نیست که آب و هوا متوسط گشته اند

نزدیکتر یقین آن است که آب و هوا از این جهت که بو و مزه را میرسانند دارای اسمی باشند که در لغت برای آن لفظی خاص وضع نشده و اگر بخواهیم برای رطوبتی که طعم را میرساند لغتی بیابیم کلمه عذوبت «گوارائی» مناد آنچه که خوبتر رائحه را برساند لفظی وضع نگشته.

علت پیدایش صدا تموج است و چون چیزهایی مانند گوه و دیوار با این تموج مقاومت کند و نگذارد بیشتر رود در این هنگام میان این تموج که بدیوار با کوه حرکت کرده و آنچه این تموج بر آن کوبیده میشود هوایی که فشرده می‌گردد این تموج را بعقب برمی‌گرداند در نتیجه شکل آن شکل همان تموج اولیه خواهد بود چنانکه گره‌ای که بدیوار می‌خورد

حقیقت صدا

(بازگشت صوت)

چیست

بعقب برمی گردد و در این موقع صوتی پیدامی شود که صدا موسوم است و مادریش بیان کردیم که سبب چیست این کره بدیوار زده شده برمی گردد و همان امر برای بعقب برگشتن هوا نیز سبب است .

تزدیکتر یقین آن است که برای هر صوتی صدائی است ولی شنیده نمی شود چنانکه برای هر ضوئ عکس است .

علت اینکه در خانه ها صدا شنیده نمیشود این است که مسافت میان صوت و صوت منعکس نزدیک است و باین جهت در دو زمان متباین شنیده می گردد بلکه صوت و صدای آن در يك زمان و با هم شنیده می شود هر چند صدا پس از صوت پدید می آید ولی اگر صوت منعکس دور باشد زمان، میانه دو صوت بطور محسوس جدائی می اندازد.

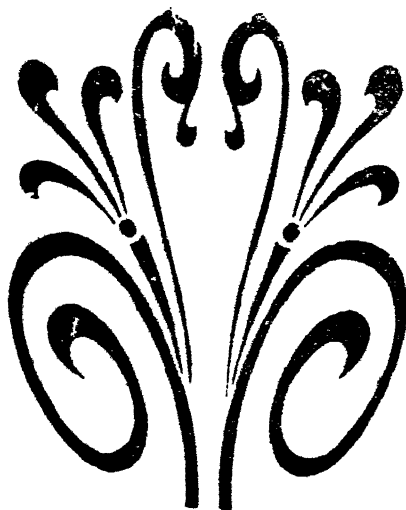
اگر جسمی که صوت بر آن می خورد سخت و صاف باشد برای اینکه در برگشت قوتی خاص یافته انعکاس صوت چندین مرتبه شنیده می شود و باین علت زمان بسیاری باقی می ماند .

چنانکه در گرمابه ها اینطور است و بهمین علت است که آواز خواننده در صحرا از آواز اودر زیر سقف ضعیفتر است زیرا صدای صوت با خود صوت زماناً یکی شده و متعاضف و نیرومند گشته اند.

باید دانست که موج حرکت انتقالی از يك هوا بخصوص نیست بلکه مانند موج آب است که بتداول از حرکات حادثه یا از سکون پس از سکون دیگر حادث می شود و این موج موجب صوت بسیار سریع است ولی اصطلاحاً شددی ندارد .

ممکن است کسی بما اشکال کند که چنانکه شما در امر لمس شك کرده و قوای لمسی را قوای بسیاری دانستید و علت هم آن بود که لمس امور متضاد را درك

می‌کرد همچنین نیروی شنوائی تضادى را که میان آواز ثقیل و حساد و میان صوت آهسته و بلند است درك می‌کند پس چراقوه سامعه را هم قوائى متعدد ندانستید .
پاسخ اشکال آن است که محسوس نخستین برای گوش صوت است و این اموری را که گفتید اعراضی است که محسوس اول گوش را عروض یافته اما در حس لمس هر يك از مضادات بذاته ادراك می‌شوند نه بسبب عارض دیگر .
این اندازه که در امر صوت و حس سامعه بحث کردیم کافی است .



مقاله چهارم

در حواس باطنه

فصل اول

در این فصل بطور کلی در حواس باطنه ای که برای حیوان است گفتگو می کنیم .

نسی که در میان حواس باطنه بحس مشترك معروف است غیر از آن است که برخی میگویند برای محسوسات مشترك بحس مشتركی است .

تعریف حس مشترك مراد از حس مشترك قوه ایست که همه محسوسات در آن وارد میشوند. زیرا اگر قوه ای جداگانه نبود که شئی ملون و ملموس

وا درك کنند برای ماهیسر نمی شد که این دو چیز را از هم تمیز داده و بگوئیم این آن نیست و بقرض اینکه تمیز میسان دو چیز برای عقل باشد عقل باید این دو چیز را با هم بیابد تا بتواند میان آنها تمیز دهد .

بیان مطلب آنکه صورت از حیثی که از محسوس رسیده عقل آنرا درك نمی کند چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد باینکه مابین دو صورت تمیز می دهیم . پس باید این صور محسوسه در نیروئی تمیز دهنده اجتماع کنند اعم از اینکه این نیرو خود عقل باشد یا قوه ای دیگر و چون بشرحی که در فصول آتیه خواهد آمد محال است که در خود عقل باشد پس این صورتها در نیروی دیگری جمع میگردد (۱)

۱ - چون عقل جزئیات را درك نمیکند

بها هم عقل ندارند با آنکه از روی شهوت در پی چیز شیرینی میروند پس اگر صورت فلان چیز شیرین در نیروی خیال آنها نباشد هرگز با دیدن آن باین اندیشه نمیشوند که باید آنرا خورد چنانکه در پیش ما اگر صورت شخص سفید پوستی که خواننده است نماند ماهرگز با شنیدن آواز آن نخواهیم دانست که خواننده همین شخص سفید پوست بود و بالعکس و اگر برای حیوان قوه‌ای نباشد که صور محسوسات در آن جمع گردد زندگی برای او سخت خواهد شد و دیگر بوئیدن و شکل دلالت بر طعم نخواهد کرد و صورت چوب حیوان را بیاد درد و الم نخواهد انداخت که از چوب بگریزد پس ناچار برای این صور در باطن حیوان مجمع واحدی است که همه در آن جمع و انباشته می‌گردد.

مادلائمی داریم که برای این قوه غیر از حواس ظاهر جداگانه آلتی است.

دلائل ما بر وجود
حس مشترك
دلیل اول - گاهی برای ما متخیل میگردد که هر چیزی بدور خود میچرخد باید دید که آیا این دوار و گردش عارض مرئیات شده یعنی مرئیات هستند که میچرخند یا اینکه آلتی

که با آن رؤیت میشود گرفتار دوار شده و چون مسلم است که مرئیات نمی‌چرخند باید گفت آلتی که با آن ابصار انجام میشود بدوار مبتلا گشته.

دوار جز بسبب حرکت بخار در دماغ و روحی که در آن است نخواهد بود و روح را این حالت عارض میگردد که بچرخد پس در نتیجه قوه مرئیة‌ای را که در دماغ است امری عارض میشود که ما در پیش از اثبات آن آسوده گشتیم و باین سبب است که چون انسان بچیزی که زیاد میچرخد نگاه کند گرفتار دوار میشود و چنانکه در پیش دانستیم دوار بسبب روحی که در جزئی از چشم است و آن ریخته شده نیست.

دلیل دوم - انسان نقطه‌ای را که بشتاب حرکت میکند خط مستقیم هم می‌بیند چنانکه این مطالب در پیش گذشت.

دلیل سوم - گاهی نزد انسان اشباحی دروغین و غیر واقعی مجسم میگردد و یا اینکه آوازهائی از این قبیل بگوش او میخورد و این حالات وقتی صورت میگیرد که آلات این محسوسات فاسد شده یا اینکه شخص چشم خود را به بندد و نظیر آن تخیلاتی است که در خواب مجسم میگردد و علت تجسم این تخیلات یا آن است که صورت درخزانه حافظ صور مرتسم میگردد ولی این فرض درست نیست زیرا اگر چنین بود باید هرچه در آن معزوم است برای نفس متخیل گردد و اختصاص پیاره ای دون پاره دیگر نداشته باشد که فقط دسته ای از این صور مرئی یا مسموع گردد یا برای نفس در قوه دیگری این صور متخیل گشته و این قوه هم با حس ظاهر است یا حس باطن و چون حس ظاهر در خواب تعطیل میشود پس باید در حس باطن باشد چه بسا اتفاق میافتد که شخصی که الوان را تخیل میکند کور باشد و فقط این فرض باقی میماند که در حس باطن باشد و در هیچیک از حواس باطنه هم نمیتواند مرتسم گردد مگر حسی که برای حواس ظاهر مبداء است و این همان قوه است که اگر نیروی وهم بر آن چیره شد و خواست صوری را که درخزانه است بر آن عرضه دارد بیاری این قوه این کار را انجام میدهد هر چند که در بیداری باشد و این قوه است که حس مشترك نام دارد و هرگز حواس است و شعبه های قوا از این نیرو منشعب گشته و حواس محسوسات خود را با آن تأدیه میکنند و در حقیقت قوه ای که حس میکنند همین قوه است لکن آنچه را که این نیرو درك کرده قوه ای دیگر که خیال نام دارد نگاه میدارد و حس مشترك مصوره و متخیله نامیده میگردد و گاهی اصطلاحاً میان خیال و متخیله فرق میگذارند و ما از این دسته هستیم.

فرق میان حس مشترك صورتی که در حس مشترك است با حس مشترك و خیال رویهم و خیال و ذکر دلائل رفته مثل این است که يك چیزند و خیال و حس مشترك تقریباً آن باهم فرق ندارند و موضوعاً و صورتاً يك چیزند.

بیان مطلب آنکه حس مشترك که قبول صورت میکند میتواند صورت را هم

حفظ کند و چون صورت محسوس را قوه‌ای دیگر که مصوره و خیال نام دارد حفظ میکند و این قوه خود نمیتواند حکم کند بلکه تنها حافظ صور است و حال آنکه حس مشترك و دیگر حواس ظاهره نوعی حاکمیت دارند و حکم میکند که این متحرك سیاه است و فلان چیز سرخ آتش است ولی این نیرو که حافظ است هیچ حکمی ندارد مگر اینکه فقط چنین صورتی در آن است.

دلیل دیگر اینکه مایقین میدانیم در طبیعت ما است که پاره‌ای از محسوسات را با پاره‌ای دیگر ترکیب کنیم و برخی را از برخی دیگر بخلاف آنچه که آنرا از خارج یافته‌ایم تفکیک و تحلیل نموده و از هم جدا سازیم بی آنکه بوجود یالا وجود آن تصدیق کنیم پس باید در ما قوه‌ای باشد که این کارها بیاری آن انجام یابد و این همان قوه است که چون عقل آنرا استعمال کرد متفکره نام دارد و چون نیروی بکار بست متخیله نامیده میشود.

دلیل دیگر آنکه مادر محسوسات سازه‌ای از معانی حکم میکنیم که

حس نمینمائیم و این صور یاد در طبایع خود البته محسوس نیستند یا اینکه اگر هم محسوس باشند مادر وقت حکم کردن آنرا حس نمیکند

اما آن دسته از معانی که محسوس نیستند مانند عداوت و منافرتی که گوسفند از گریک درک میکند و بالجمله جمیع معانی که طبایع

افقتی که گوسفند در صاحب خود درک مینماید و آن معانی که او را با هم جنس خود

انس میدهد و نفس حیوان است که این امور را درک

امور دلالت نمینماید پس نتیجه میشود که قوه‌ای که حیوان با آن ادراک میکند قوه دیگری است که ما آنرا وهم نام میگذاوریم.

اما آنچه را که محسوس است مثل اینکه ما چیز زردی را به بنیم و حکم کنیم که

این چیز عسل است و شیرین میباشد و حکم کردن باینکه این چیز زرد عسل است قوه

حاصله بحس نیسافروره و چنین حکمی از جنس محسوسات نیست که چه اجزاء آن از

جنس محسوس باشد و در همان حال هم آنرا درك نمیکنند و حکمیرا که برای صورت
میکنیم بساروی میدهد که خود غلط است پس این حکم برای قوه مدکوره است. در
انسان وهم را احکام خاصی است که از جمله این است که نفس را حمل بر این میکند
وجود اشیائی را که متخیل نمیگردد و ارتسام در آن نمی یابد منع کند و نگنارد نفس
باین اشیاء تصدیق کند.

ناچار قوه وهم در ما موجود است و قوه رئیسه که در حیوان حاکم است وای
نه بطور حکم فصلی که از خصائص عقل است باین قوه است و حکم این قوه تخیلی
است و بصورت محسوسه و بجزئیت مقرون است و بیشتر افعال حیوان از این قوه
صادر می گردد.

عادت بر این جاری شده که مدرک حس مشترک را صورت و مدرک وهم راه معنی
نام نهند و از برای هر یک از این دو خزانه ایست و خزانه حس مشترک قوه خیالی است
و جایگاهش قسمت جلوی دماغ است و باین علت است که چون آفتی باین قسمت رسد
دیگر انسان نمیتواند از حس مشترک بهره مند گردد و در نتیجه یا صوری
را تخیل می کند که وجود ندارند یا ثابت نگاهداشتن صورت موجود برای او
دشوار میشود.

خزانه مدرک معنی نیروئی است که حافظه نام دارد و جای این قوه در قسمت
اخیر دماغ است و باین سبب است که چون آفتی باین قسمت رسید قوه حافظه
فاسد می گردد.

این قوه متذکره نیز گفته می شود و از جهت توانایی آن بر حفظ مدرکات خویش
حافظه نامیده می شود و از لحاظ اینکه دارای استعدادی است که سریعاً صور زائل
شده را برمی گرداند متذکره خوانده می شود.

برای برگرداندن صور زائل شده قوه واهمه بیاری نیروی محمله یکایک صور
موجود در خیال را تجسس می کند و مثل این است که اموری را که این صورت که

شده صور آن است مشغول مشاهده است و چون صورتی بر او عرضه گشت که معنای گم گشته ای را با آن صورت ادراک کرده بود فی الفور معنی بر او آشکار می گردد و مانند این است که از خارج این معنی بر آن وارد گشته و قوه حافظه آن معنی را از خارج ثابت نگاه داشته و عمل فوق یاد آمدن نامیده می گردد.

بسا اتفاق می افتد که نیروی متذکره از معنی بصورت می رود در نتیجه چیز یاد آمده بخزانۀ حفظ نسبتی نیافته بلکه بخزانۀ خیال نسبت پیدا کرده و عود چیز فراموش شده یا از طریق عود باین معانی است که در حفظ است تا اینکه معنی بلوح صوت برده شود و ثانیاً نسبتی بخیال یابد یا اینکه بحس رجوع می شود.

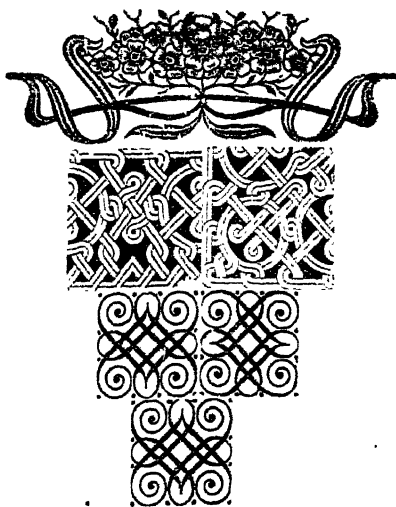
مثال اول - نسبت معنایی را بصورتی فراموش کردید که سابقاً این نسبت را می دانستید چه بود برای یاد آمدن این نسبت در فعلی که از آن شئی می آید تأمل کنید که چه بود همینکه یافتید که چه طعم و چه شکلی و چه رنگی با آن فعل تناسب داشت نسبت را بر آن فعل واقع می کنید و گم گشته خود را می یابید و نسبت آن معنی بصورت خیال حاصل می شود و دیگر نسبت بدرد نمی خورد و نسبت را بقوه ذاکره عود می دهید زیرا خزانۀ فعل که از سنخ معانی بود قوه ذاکره می باشد و اگر از این جهت هم بر شما مشکل شد و گم گشته وضوح نیافت و حس صورت شئی را بر شما عود داد صورت در خیال ثابت می شود و نسبت در معانی که در حافظه محفوظ است استعراز می یابد.

این قوه بین صورت و صورت و صورت و معنی و بین معنی و معنی ترکیب می کند و می توان گفت که این قوه موضوعاً قوه وهمیه شده ولی نه از نظری که حکم می کند بلکه از این حیث که عملی می نماید که منجر بحکم شود و بدین سبب جایگاه قوه وهمیه میانه دماغ است که بخزانۀ صورت و معنی متصل باشد.

نزدیکتر بحقیقت آن است که قوه وهمیه همان قوه متذکره و متخیله و متفکره باشد و این قوه حاکم هم باشد یعنی بذاته حاکم باشد و بحرکات و افعالی که دارد

متخیله و متذکره باشد و چون در معنی و صورت عمل کرد متخیله نام گیرد و چون عمل آن منتهی بصورت و معنی شد متذکره نامیده شود.

اما حافظه قوه ایست که خزانه قوه وهمیه است و نزدیکتر بیقین آن است که تذکر و یاد آمدن بقصد از خصائص انسان باشد و خزانه صورت قوه مصوره و خیال خزانه معنی حافظه است و ممتنع هم نیست که قوه و اهمه بذاتها حاکمه متخیله و بحر کات خود متخیله ذاکره باشد



فصل دوم

در افعال قوه مصوره و مفکره که از حواس باطنه محسوبند و در این فصل در خواب و بیداری و رؤیاه راست و دروغ و در پاره‌ای از خواص نبوت گفتگو میشود. قبلاً باید مقصود از قوه مصوره را بیان نمود.

گوئیم: قوه مصوره که خیال نام دارد آخرین محلی است که صورت محسوسات در آن استقرار می‌یابد و روی آن که بسوی محسوسات است حس مشترك است.

حس مشترك آنچه را که حواس ظاهره بآن رسانیده‌اند برای نگاهداشتن بقوه مصوره می‌رساند و قوه مصوره هم آن صور را حفظ میکند و هم نگاه میدارد. گاهی قوه مصوره اشیائی را که از حواس ظاهره مأخوذ نیستند مخزون و محفوظ میدارد زیرا نیروی مفکره گاهی در صورتی که در قوه مصوره است از راه ترکیب و تحلیل تصرف میکند چه این صور برای قوه مفکره موضوع هستند چون صورتی از صور را ترکیب یا تفصیل کرد امکان دارد که آن را در خود قوه مصوره حفظ نماید و قوه مصوره برای این صورت از نظر اینکه صورت منسوب بچیزی است که از داخل یا خارج آمده خزانه نیست بلکه باینجهت خزانه است که صورت نحوی از تجرید یافته و اگر اینصورت بهمان نحوی از تفصیل و ترکیب باقی بود که از خارج آمده آنوقت میتوانست این قوه آنرا ثابت نگاهدارد و همچنین اگر صورت برای این قوه از سببی دیگر آشکار شده بود. و چون بسببی از اسباب تخیل و تفکر یا تشکلات سماوی صورتی در مصوره متمثل شد و ذهن متوجه آن نبود ممکن میگردد که این صورت در خود حس مشترك بهمان هیئتی که دارد مرسم شود و در نتیجه شخص رنگهایی میبندد و صداهایی

میشوند که در خارج وجود ندارد و از خارج هم نیامده .

بیشتر وقتی که چنین حالتی عارض شخص میگردد هنگامی است که قوای عقلی ساکن و ساکت و یاهم غافل باشد و چون نفس ناطقه از مراعات خیال یاوهم آسوده گشت آنوقت است که مصوره و متخیله بر افعال خاصه خود نیرومند میشوند و در نتیجه صور محسوسه که در آن وارد شده متمثل میگردد . برای ایضاح این مطلب اکنون میگوئیم و در آتیه هم بیان خواهیم کرد که تمام این قوا برای نفس است و خادم او هستند و فعلا بر سبیل اصول موضوعه این مطلب را قبول کنید تا بعداً توضیح داده شود .

باید دانست که اشتغال نفس پیاره‌ای از این قوانفس را از اعانت نیروهای دیگر از کار خود یا از ضبط و نگهداری قوای دیگر را از ضعف یا از اینکه قوا را بافعال صواب هدایت کند و سوق دهد باز میدارد زیرا که نفس اینطور سرشته شده که چون بامور باطنه مشغول شد از ثابت نگاهداشتن امور خارجه غافل میگردد و نمیتواند آنطور که باید و شاید محسوسات را در خود ثابت نگهدارد و چون بامور خارجه مشغول گشت از بکار بستن قوای باطنه غافل میشود و چون بمحسوسات خارجی توجهی تمام کرد تخیل و تذکر اضعیف میشود و همچنین فرمان قوای شهوانی را که گوش داد افعال قوه غضبی او روی بستنی میگذارد و چون او امر افعال نیروی غضبی را اطاعت کرد افعال قوه شهوانی اضعیف میشود و بالعکس . بالجمله وقتیکه باستکمال افعال نیروی محرکه پرداخت افعال ادراکی اضعیف میگردد و بالعکس توجه او بافعال ادراکی از افعال تحریکی آنرا باز خواهد داشت و چون نفس بافعال قوا مشغول نباشد و از کارهای قوه‌ای خاص اعراض کند و آنرا بحال خود گذارد در این هنگام قویترین صورتها بر او غلبه می‌یابد و چون نفس بیک قوه یا چیزی که او را عارض شده مشغول گردید و از تقویت قوه دیگری که پیاس مراعات نفس یاوهم از حرکات زیاد خود جلو گیری می‌کرد در این هنگام این قوه استیلاء می‌یابد و میدان برای او خالی میماند و در افعال خاصه که بالطبع از آن

صادر میشود چیره میگردد .

این امر که نفس را عارض میشود که بفعل قوه یا قوای مشغول نشود گاهی برای آفت وضعی است که آنرا از استکمال باز داشته چنانکه در حال مرض اینطور است یا برای کمی استراحت و خستگی عارض است چنانکه در حال خواب است و یا برای این است که بیشتر همت آن بسوی قوه ای شده که از توجه زیاد باین قوه از غیر آن منصرف گشته

از دوراه نفس قوه متخیله را بدو وجه از کار خاص خود باز میدارد .

در مواقعی که نفس قوه متخیله را تحت تصریف خود قرار می دهد

وجه اول موقعی که نفس بحواس ظاهر اشتغال یابد قوه مصوره را صرف حواس ظاهر کند و این نیرو را بمحسوساتی که از حواس ظاهر در آن وارد میشود حرکت دهد تا اینکه قوه مصوره تسلیم قوه متخیله مفکره نشود و در نتیجه متخیله از کار مخصوص خویش بازمانده مصوره نیز از افراد در امر متخیله باز میماند و قوه متخیله و متصوره آن مقدار را که از حس مشترك احتیاج دارند در شغل حواس ظاهره ثابت و واقع شده .

وجه دوم وقتی که این قوه را در کارهای خاصه بآن از قبیل تمیز و فکرت استعمال کند و این وجه هم خود بر دو نوع است .

۱ - بر قوه متخیله استیلاء یابد و این قوه را با حس مشترك در ترکیب و تحلیل صوری بعینه بوجهی که برای نفس در اینکار غرض صحیح باشد بکار برد و متخیله را این قسم تصرف که بتواند بطابع خود در صورت بنماید تمکن ندهد بلکه متخیله در تحت تصریف نفس ناطقه در آید و کار خود را در آنحال انجام دهد .

۲ - نیروی متخیله را از تخیلاتی که با وجودات خارجی مطابق نیست بازدارد و فعل این قوه را زمانی کم باطل نماید و دیگر آنرا میسر نشود که بتواند شدیداً تشبیح و تمثیل کند و اگر متخیله را از هر دو جهت نفس بازدارد فعل آن ضعیف میشود و اگر

از اشتغال بآن دو جهت فارغ شد (چنانکه در حال خواب است یا تنها از یک جهت آسوده گشت چنانکه در حال مرض است که بدن ناتوان میگردد و نفس را از عقل و تمیز باز میدارد و چنانکه در هنگام ترس است و نفس ضعیف میشود و شخص را نزدیک بمرگ میکند و برای ترس از وقوع امور جسدانی از تعقل بجهت ضعفی که عارض او شده است باز میدارد و مثل این است که عقل و تدبیر را ترك کرده) در چنین وقتی ممکن میشود که تخیل قوی گردد و رو بصور آورد و آنرا بکار بندد چنانچه این دو عادت با هم اجتماع یافت سبب قدرت کار آنها میشود در نتیجه کار قوه مصوره ظاهر تر میشود و صورتی که در مصوره است در حس مشترك آشکار میشود و حس مشترك آن صورت را طوری میبیند که گویی در خارج است زیرا اثری را که حس مشترك درک میکند آنست که صورتی در آن متمثل شود خواه این صورت وارده از داخل باشد یا از خارج و فقط نسبت تفاوت می یابد و همینکه صورت متخیل شد حال صورت وارده از خارج را خواهد داشت و بدین سبب انسان دیوانه و ترسو و مریض اشباحی را میبیند بحالیکه در موقع سلامت میدیده اند و نیز آوازهائی را میشنوند که در حال سلامت می شنیده اند و چون عقل یا قوه ممیزه خواست چیزی از این امور را تدارک کند و قوه متخیله را برای تنبیه بسوی خود کشید این صور و خیالات مضمحل میشود .

در حقیقت وحی و در برخی مردم اتفاق می افتد که قوه متخیله باشدتی هر چه تمامتر
اینکه قوه مصوره چیزی می آفریند و مثل این است که هیچ حواسی بر آن مستولی
صورت فرشته را نمیشود و مصوره از امر آن سرپیچی نمیکند و چنین مردمی
هی آفرینند آنچه را که غیر ایشان در خواب دیده در بیداری می بینند و اینکه

شخص نائم صور و اموری در خواب می بیند حالتهی است که در آینده از آن خبر
میدهیم و در اینحالت شخص نائم ادراک مغیبات میکند همانطور که آن مغیبات
بنفسه تحقق دارند یا با مثله ای که برای آنها است امور غیبی را درک میکند. پس این
قبیل مردم را در بیداری حالت شخص خواب دست میدهد و در بیشتر اوقات برای این

قبیل اشخاص چنین اتفاق می افتد که از محسوسات غائب و بی خبر می شوند و حالتی شبیه به بیهوشی بآنها دست میدهد و بسیار هم میشود که این حالت دست نمیدهد و بسا میشود که حقایق را بهمان حال که فی نفسه میباشند این اشخاص می بینند و یا با مثله ای حقایق برای آنها متخیل میگردد مانند آنچه را که نائم تخیل میکند و میبیند و ما آنچه را که نائم می بیند در آتیه شرح خواهیم داد و گاهی هم حقایق باشبجی برای آنها متخیل میگردد و چنین تخیل میکنند که خطایی بالفاظ مسموع از این شبیح میشوند و این الفاظ را حفظ کرده و بر غیر خود میخواهند و این امر نبوت خاص بسبب نیروی متخیله است و نبوتهای دیگری نیز هست که در آینده امر آنها آشکار خواهد شد و هیچ يك از افراد بشر نیست که او را بهره از ادراکاتی که در حال بیداری است نباشد .

خواطری که برای نفس دفعتاً واقع میشود سبب آن اتصالاتی **خاطره های بشر** است که خود شخص بآن خاطره و بآنچه که بآنها اتصال یافته معلول چه علنی است و قبل و بعد آن واقف نیست پس نفس از این خواطر بچیز دیگری منتقل میشود که غیر از آن است که مجرای او بود و گاه میشود که این خواطر و اتصالات از هر جنسی میباشد مانند معقولات و انذارات و شعرو غیره که بر حسب استعدادات و عادت و خلق پیدا شده و این خواطر برای اسبابی است که بطور مسارقت در اکثر امر برای نفس ظاهر گردد و همچون برق درخشانی است که دوام و ثبات ندارد که در یاد و خاطر شخص بماند مگر اینکه نفس برای ضبط آنها با نیروی کند و بیشتر کاری که عدم تذکر کند این باشد که تخیل را بآنچه مناسب و ورود آنرا داشت مشغول کند .

از شأن قوه متخیله این است که بر دو خزانه مصوره و ذاکره متوجه است و صور موجوداتی را که در آنهاست سرکشی میکند و از صورت محسوس یا صورت مذکور ابتدا میکند و از آن بصدیاند آن انتقال مییابد یا بچیز دیگری که بآن تعلق دارد و این کار طبیعی قوه متخیله است .

اما چرا قوه متخیله از چیزی بزد آن بی آنکه بمثلش توجه کند یا اینکه انتقال بمثل آن شئی می یابد بی توجه بزدش این کار معلول اسباب و جهات جزئی است که بیرون از شماری باشد و باید که سبب این کار آن باشد که چون نفس خواست میان معنی و صورت را مراعات کند از معنی بصورتی که برای قرب عهد مشاهده بآن نزدیکتر است یا برای الفتی که صورت و معنی در حس و وهم بایکدیگر دارند منتقل می شود و همچنین از صورت بمعنی منتقل می گردد .

سبب اول برای اینکه صورتی را از صور یا معنایی را از معانی اختصاص می دهد این است که بر تخیل از حس یا از عقل یا از وهم امری وارد شده که تخیل را بصورت یا معنایی خاص اختصاص داده و یا بجهت امری مساوی است و همینکه بیک صورت یا بیک معنی اختصاص یافت همین استمرار سبب می شود که عقل یا وهم اختصاص بآن صورت یا معنی یابد و نیز ممکن است که این تخصیص برای احوالی که مقارن عادت است یا برای قرب عهد ب برخی صور و معانی باشد. و نیز گاهی هم این انتقال بجهت امری آسمانی و گاهی بواسطه اشیائی که از حس یا عقل طالع گشته می باشد .

قوه فکریه نفس ناطقه گرفتار این نیرو می باشد زیرا وقتی بخواهد قوه متخیله را بکار معینی وادارد فی الفور از آن صورت بچیز دیگر که تناسب با آن ندارد منتقل می شود و از آنهم بچیز دیگر. در نتیجه نفس مقصودی را که برای آن شروع بکار بستن این قوه کرده فراموش می کند بقسمی که بتذکر و یاد آوری متخیل اول محتاج می گردد لذا بتحلیل صور متخیله می پردازد و بعکس آنچه از قوه متذکره یافته بود شروع می کند تا بآن چیزی که بدو آنرا پذیرفته بود برسد .

چون در حال بیداری اتفاق افتد که نفس چیزی را درک کند یا در حال خواب اتفاق افتد که بملکوت متصل گردد چنانکه بعداً گفته خواهد شد و نفس بتواند قوه متخیله را ساکن یا سرکوبی کند آنوقت خواهد توانست بطور کامل مدرک خود را ثابت نگاهدارد و بطوری که آن صورت مدرک در واقع موجود

چرا دسته ای از
خواهها صحیح است
و بتعبیر احتیاج ندارد
و دسته ای نیازمند
بتعبیر است

است همانطور در حافظه نگاهدارد پس درچنین حالت اگر نفس درحال بیداری باشد بتذکر احتیاج نمیشود و اگر درحال خواب باشد بهتعبیر نیازمند نمی‌شود و اگر روحی بلسد بتأویل احتیاج نخواهد داشت چه، در وحی تأویل جانشین تذکراست و اگر نفس نتواند صور مدرکه خود را چنانکه هست درقوه ذاکره نگاهدارد بلکه قوه متخیله هر فردی از صور مرئی را در خواب بخیال جداگانه یا خیال مرکب محاکات کند یا اینکه مرئی مرکب را در خواب بخیال مفردی یا مرکبی حکایت نماید در نتیجه آنچه را که نفس دیده بطور صور مؤلف از صور و معانی برای آن محاکات شده و ثابت نگاه داشتن این اموری را که دیده از ثابت نگاهداشتن قوه متذکره و مصوره خیالات وارد بر خود را ضعیفتر خواهد بود. در نتیجه درقوه حافظه آنچه را که از ملکوت دیده ثابت نمانده و فقط آنچه را که بتوسط آن محاکات میکند ثابت میماند. و اتفاق می‌افتد که آنچه را جان از ملکوت دیده چیزی مانند سر و مانند آغاز رؤیت باشد و لسی تخیل بر نفس چیره شود و نگذارد که آنچه را دیده تمام کند و دائم از مطلبی بمطلب دیگر انتقال یابد که باین انتقالات آنچه را از ملکوت دیده حکایت نکند زیرا مشاهده او باین علت منقطع شد و درچنین قسمی از رؤیا آنچه قابل تعبیر است امر مختصری است و باقی آن اضاغث و احلام خواهد بود.

بسیار اتفاق می‌افتد که انسان تعبیر خواب خود را در خواب می‌بیند و در حقیقت این کار تذکر است زیرا قوه مفکره چنانکه از اصل رؤیا بحکایت آن منتقل شده برای مناسبتی که میان اصل رؤیا و حکایت آن است بعید نیست که از حکایت هم باصل پردازد و بسا روی می‌دهد که همین عمل خود را تخیل می‌کند و در خواب می‌بیند که مخاطبی او را خطاب کرده و گاهی هم بی احتیاج باین کار و بی اتصال بملکوت چیزی را می‌بیند و این عمل را متخیله بطور محاکات انجام داده و باصل رجوع می‌کند و چنین رؤیای صحیح را گاهی تخیل بدون کمک قوه دیگری انجام می‌دهد و بساهم اتفاق می‌افتد که آن محاکات را بمحاکات دیگری حکایت می‌کند و یک مرتبه دیگر بتعبیر معبر محتاج

می‌شود و این قبیل امور بیرون از حد شمار است .

پاره‌ای از مردم خوابهایی را که می‌بینند از پاره دیگر صحیح‌تر

مردم دروغگو
کامتر خواب راست
می‌بینند

عادت کرده و تخیل دروغ را در خویشتن سرکوبی کرده باشد .
بیشتر کسانی را که اتفاق می‌افتد تعبیر خواب خود را در خواب به‌بینند کسانی هستند که همت آنها مشغول بفهم آنچه می‌بینند باشد و چنین شخصی چون بخواب رفت باز عادت خود باقی است پس نیریزی متخیله شروع می‌کند که آن کار را بعکس آنچه اولاً حکایت کرده حکایت کند .

حکایت کرده اند که هر اکیوس قیصر روم خوابی دید که موجب آشفتگی خاطر او شد و آنچه تعبیر خواب خویش را از معبران پرسید چیزی که او را اقناع کند نشنید و چون با سردیگر بخواب رفت خواب پیشین برای او تعبیر شد و تعبیر خواب عبارت بود از احوالی در جهان و در کشور او که چون این انذارات تدوین شد همانطور که او در رؤیا دیده بود وقوع یافت و نظیر این حکایت را هم از دیگران شنیده ام .

اشخاصی که مغیبات را در بیداری می‌بینند پاره‌ای از ایشان برای شرف و قدرت نفس و توانائی متخیله و متذکره باین کار نائل میشوند و محسوسات آنرا مانع نمی‌شود که نفس بافعال خاصه خود پیردازد و پاره‌ای دیگر هم برای فساد قوه تمیز که موجب قدرت تخیل شده در حال بیداری بر فرا گرفتن امور غیبی قادرند آن دسته از خوابهایی را که متخیله بر آن استیلاء یافته محتاج بتعبیر است .

اصولاً نفس در تلقی فیض غیب بقوه باطنه از دوراه محتاج است .

اول آنکه معنای جزئی را در قوه باطنی بطور تصور بتواند نگاهدارد .

دوم آنکه قوه باطنه اراده او را بطرف امر مغیب بگرداند نه آنکه او را بخود

مشغول کند و نسبتی بین غیب و نفس و قوه باطنه متخیله احداث کند پس اگر حس

و یاعقل موافق قوه عقلی که قبلاً ذکر کردیم قوه متخیله را بکلر بست بامورد دیگری نخواهد پرداخت مانند آئینه‌ای که چون از سمتی بر گردانده شد و بجهتی دیگر متوجه شد بسیلر از اموری که می‌توانست در آن منعکس گردد انعکاس نمی‌یابد و مساوی است که این اشتغال از ناحیه حس باشد یا عقل آنرا تحت اشتغال خود در آورده باشد و چون یکی از این دو قوت شد باز محتاج است نسبتی بین غیب و نفس یا میان غیب و قوه متخیله اتفاق افتد که آنچه از ملکوت در آن می‌درخشید باز مانند سابق بدرخشد.

چون بحث اصلی مادر تخیل بود و یا اینکه خود بخود باین مبحث کشیده شد باکی نیست که مبداء اموری را که اندازات در خواب از آن واقع می‌شود برسیلر اصول موضوعه در این جا بیان کنیم و در قسمت ماوراء الطبیعه این کتاب حقیقت آن برای ما آشکار خواهد شد.

در اینکه باری تعالی عالم بجزئیات هی باشد
حقائق جمیع امور ثابت و آنچه در جهان روی خواهد داد در علم خدای تعالی و ملائکه عقلی از جهتی و در نفوس ملائکه سماوی از جهتی دیگر موجود است و این دو جهت را در جای دیگر توضیح خواهیم داد و تناسب میان جانهای بشری با آن جواهر از تناسب با اجسام محسوسه بیشتر است و چون در آنجا حجاب و بخلی نیست و تنها از طرف قابل حجاب است که قوایل در اجسام فرورفته و باموری که آنها را بجنبه سافل و حیوانی می‌کشد آلوده شده‌اند و چون نفوس از این آلودگی شست و شوئی کرد می‌تواند حقائق را در نفوس فلکی مطالعه کند.

اولین چیزی که در این نفوس پاک شده و مطهره جلوه می‌کند اموری است که باین شخص و بستگانش و زادگاه او تعلق دارد از این جاست که بیشتر خوابهایی را که در یاد شخص می‌ماند راجع است بکسانی که آن خواب را دیده‌اند و بستگان او کسی که همت او متوجه معقولات است برای او همین معقولات لایح می‌گردد و کسی که همت او بمصالح مردم مشغول است همان امر را در رؤیا می‌بیند.

انسان تمام خوابهایی را که می بیند درست نیست که لازم باشد مشغول بفهم آن گردد زیرا قوه متخیله آنچه را که از ملکوت بر نفس فائض می شود همواره محاکات نمی کند بلکه بیشتر محاکات او وقتی است که این قوه از محاکات اموری که نزدیکتر بآن است ساکن شده و اموری که باین قوه نزدیکتر است پاره ای از آنها طبیعی و پاره ای ارادی است .

اموری که طبیعی است آنهایی هستند که از امتزاج قوای اخلاط باروحی که قوه مصوره و متخیله آنرا مرکب فرد قرارداد حصول می یابد که چون خواهد قوه متخیله مشغول محاکات شود همین امورا اولاً ادراک می کند مثل موقعی که قوه دافعه می خواهد منی را بیرون بریزد متخیله در این هنگام صوری را حکایت می کند که نفس میل بمجامعت بآن دارد و کسی که گرسنه است این نیرو برای او خوردنی ها را حکایت می کند و کسی که عضوش گرم یا سرد شده چنین حکایت می کند که عضو او در آتش یا در آب سرد گذاشته شده .

از عجائب این است که همینطور که از حرکت طبیعی برای دفع منی تخیلی پیدا شود همچنین شخصی وقتی صورت دلخواه خود را تخیل کرد طبیعت منی در او جمع آوری می کند و در آلت جماع باد می اندازد تا بر خیزد و بساروی می دهد که منی را شخص میریزد و این کار در خواب و بیداری در هر دو واقع می شود هر چند در این موقع هیجان و شبقی نباشد .

اما امور ارادی این است که در حال بیداری نفس متوجه چیزی بوده که در آن تأمن و تفکر می کرده و چون شخص خواب رفت متخیله شروع می کند که آن چیز را حکایت کند و این از بقایای فکری است که در بیداری بوده و چنین اموری اذغاث و احلام محسوب می گردد .

گاهی هم از تأثیرات اجرام سماوی می باشد زیرا این اجرام برخی اوقات بر حسب مناسبات خود و مناسبات نفوس خود صوزی را در تخیل بر حسب استعداد شخصی القاء

می‌کنند که از تمثیل چیزی از عالم غیب و انداز محسوب نمی‌شود.

اما خوابهایی که نیازمند بتعبیر و تأویل است آتست که بجزی از این جهات منسوب نباشد و گرنه دانسته می‌شود که بسبب خارجی حاصل شده و اسباب خارجی نفس را باین قیبل خوابها دلالت کرده‌اند.

باین علت است که بیشتر اوقات رؤیای شاعر و درو غگو و شریر و مست و مریض و مغموم و کسی که مبتلا بسوء مزاج است و فکر او غلیل می‌باشد صحیح نیست.

و بهمین علت است که بیشتر خوابهایی که درست است آن دسته از خوابهاست که هنگام سحر دیده میشود.

زیرا همه خواطر در این وقت ساکت شده و حرکات ابدان و اجسام آرام گرفته رچون قوه متخیله در خواب هنگام سحر بیدن مشغول نبود و از حافظه و مصوره قطع رابطه نکرده بود میتواند نفس را خدمت کند چه، نفس نیاز مند است که صورت آنچه از این امور بر او وارد شده در متخیله مرتسم کند اعم از اینکه خود آن صورت مرئیه باشد یا محاکات آن.

باید دانست که صحیح ترین مردم در رؤیا کسانی هستند که
چه دسته از مردم بیشتر خواب راست می‌بینند

مزاج آنها از مزاج دیگران اعدل است و شخصی که مزاج او خشک است اگر چه دارای حافظه نیرومندی است ولی خوب نمی‌تواند قبول صورت کند و شخصی که مزاج او بارداست اگر چه خوب قبول میکند ولی زود فراموش میکند و شخصی که مزاج او حاد است حرکات نفس او مشوش و مضطرب است و شخصی که مزاج او بارداست بلیدو کند ذهن است و از همه این چند دسته رؤیای کسی صحیح تر است که براستگویی خوی کرده باشد زیرا افکار فاسد و عادت بدروغ خیال را کج رفتار و پست میکند و نمی‌گذارد در تحت رهبری قوه ناطقه در آید و حال قوه خیال چنین شخصی حال خیال کسی است که مزاج او مشوش و مشوش است.

چون مطالب فوق بخواب و بیداری تعلق داشت پس باید در این قسمت بطور اختصار امر خواب و بیداری را شرح داد.

گوئیم بیداری حالتی است که نفس در آن حالت حواس را بکار می بندد و قوای محرکه ظاهر باراده ای که ضرورت بآن نیست استعمال مینماید و خواب عدم این حالت است و نفس در خواب از جهت خارج اعراض کرده و بداخل می پردازد و اعراض او بسبب یکی از این امور است.

- چرا نوع
حیوان بخواب
می روند
- ۱ - برای خستگی که نفس را از جهت خارج عارض شده.
 - ۲ - برای واقعه مهمی که نفس را در جهت خارج روی داد.
 - ۳ - برای عصیان آلات از فرمانبرداری نفس.

خوابی که از روی خستگی و کلال روی میدهد آنست که چیزی که روح نامیده می شود در جای خود خواهد آنرا شناخت به تحلیل رفته و ناتوان شده و قادر بر انبساط نیست از این رو متوجه بیاطن میشود و قوای نفسانی نیز آنرا در این تحلیل وضع پیروی می کند و گاهی این کلال از حرکات بدن عارض میشود و زمانی از افکار و گاهی از ترس خواب عارض میشود بلکه مرگ دست میدهد و بسام میشود که فکر خواب می آورد نه از این جهت که فکر است بلکه بدین علت که دماغ را گرم می کند و رطوبت را بسوی آن کشیده دماغ را پر از رطوبت میکند و خواب برای کثرت رطوبت حاصل میشود

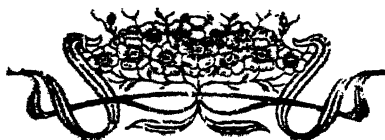
خوابی که بواسطه مهمی در باطن پیدا میشود موقعی است که غذا و رطوبت در درون جمع شده باشد و محتاج باشد که روح با حرارت غریزی روی بآن آورد تا بتواند کاملاً از عهده هضم بر آید از این رو حواس بیرونی تعطیل می گردد.

خوابی که از جهت عصیان آلات روی میدهد وقتی است که اعصاب پر شده باشد و ابخره و اغذیه ای که در آن نفوذ یافته مسدود شده باشد و از این سبب بخواب میرود که تا نهایتاً هضم گردد و روح از حرکت برای شدت ترطیب سنگین شده باشد.

بیداری هم با اسباب متقابل با این امور که گفته شد دست می دهد یکی از این

اسباب راحت و فراقتی است که حاصل شده دیگر فراغت از هضم است پس روح منتشر
میشود و تکثر می یابد.

دیگر از این اسباب حالت است که نفس را از غور در بدن باز میدارد و بخارج
میخواند مانند خوف و غضب از امر قریبی بازنج و الم از ماده دردناکی
بحث فوق بالعرض در گفتگوی مداخل شد و اگر چه از حق خواب و بیداری
این است که در عوارضی که برای موجوداتی که حس دارد در مبحث حس گفتگو شود.



فصل سوم

در افعال قوه متذکره و وهمیه و در اینکه

این قوا کارهای خود را با آلات

جسمانی انجام می دهند

گویا ماکلاما در حال نیروی منخبله و متصوره گفتگو کردیم و اکنون باید در حال نیروی متذکره و آنچه میان او و میان مفکره است و در حال وهم گفتگو کنیم .

در اینکه وهم در حیوان بمنزله عقل تخیلی بی آنکه این امر محقق باشد حکم میکند مثل اینکه در انسان است

گاهی برای انسان اتفاق می افتد که از غسل چون شیهه بزهردان است بدش می آید و وهم او حکم می کند که شهید هم در حکم زهر است و نفس او این عقیده را پیروی می کند هر چند که عقل این عقیده را تکذیب می کند .

حیوانات و آن دسته از بشر که مانند آنها هستند در کارهای خود این قبیل احکام وهمی را که برهانی بر آن اقامه نگشته بلکه فقط بنوعی از انبغات حاصل شده پیروی می کنند هر چند که برای انسان اتفاق می افتد که تمام قوای حسی انسان برای مجاورت با نفس ناطقه او قوا و حواس نطقی شوند . برخلاف بهائم که از این نعمت محرومند و بدین سبب است که انسان از آوازه های مولف و رنگهای ممتاز و بویها و طعوم مرکب آنچه را بهره مند می گردد و امیدها و خواهش ها که دارد حیوانات را با او شرکت نمی باشد چه ، قوه نطقی او بر قوه وهم او تأیید است .

تحلیل انسان موضوع نفس ناطقه شده با آنکه در حیوانات موضوع قوه وهم بود
و طوری گشته که انسان در علوم از آن منتفع میشود مانند تجار بی که در قوه مذاکره حفظ شده
و مانند افکار جزئی و غیره .

اکنون بی بحث از قوه وهم برگردیم و گوئیم :

باید که شخص جوینده در این معنی بحث کند که قوه وهم در صورتیکه عقل با
آن قرین نشود چگونه وقتی که حس صورت معانی را درک می کند میتواند معنای آن
صورت را درک کند بی اینکه هیچیک از این معانی حس شوند و بی اینکه در همان حال بیشتر
این معانی سودور زبان داشته باشند .

گوئیم : وهم اینکار را از راهائی انجام میدهد :

الف - الهامات فائضه الهی که بر همه حیوانات بخشوده شده موجب این امر است
مثل حال طفل که تا از مادر زائیده شد بیستان می آویزد و مانند حال کودک که چون
بر خاست و خواست که بزمین افتد سبقت بسته بدست آویزی چنگ میزند و اینکار جز
از غریزه ای که الهام الهی در طفل قرار داده نیست و چون بخواهند خاشاکی بچشم او
زنند پیش از آنکه بفهمد نتیجه این عمل چه خواهد بود کودک چشم خود را بر هم مینهد و
و گویا اینکار هم از غریزه است ز خود او را در آن اختیاری نیست .

همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتی است که میان
جانها و مبادی آن ارواح پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست و این مناسبات
غیر از مناسباتی است که مانند بکار بستن عقل و خواطر صواب گاهی روی میدهد و زمانی
رخ نمی دهد .

ب- این الهامات وهم بر معانی مخلوط بمحسوسات در اموریکه سودور زبان دارد
آگاه میشود در نتیجه از گره هر گوسفندی میترسد هر چند در عمر خود آنرا ندیده باشد
و همچنین بسیاری از حیوانات از شیر میترسند و مرغان ناتوان بی آنکه تجربه کرده باشند
از مرغان شکاری می گریزند .

پس یکی از راههای وقوف وهم بر معانی جزئی غیرینز بود.

ب - راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد یعنی حیوان را چون لذتی یا المی و سود و یازیان حسی رسید که مقارن با صورت حس بود در مصوره او صورت شئی و آنچه را مقارن آن درک کرده باقی میماند و در قوه ذاکره معنای نسبت بین این دو امر که درک گشته و حکم بین آن دو مرتسم می شود زیرا قوه ذاکره لذاته و بسه طبیعت خویش این معنی را درمی یابد. و چون صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت در قوه مصوره حرکت می کند و آنچه را که از معانی نافع و یا مضر مقارن این صورت است با آن نیز حرکت می کند و این امر را از راه تجربه بدست می آورد و بدین سبب است که سگها از چوب و سنگ می ترسند.

گاهی هم برای وهم احکام دیگری از راه تشبیه بدست می آید بدینطور که شئی دارای صورتی باشد که با معنای وهمی در محسوسات گاهی مقارن وزمانی جدا باشد که با وجود این صورت به معنای آن متنفت و متوجه می شود و گاهی هم تخلف از این امر می آید. مثلاً حاکم در حیوان است و حیوان در افعال خود بطاعت این قوه محتاج است و بیشتر احتیاج حیوان به نیروی ذاکره و حس است و احتیاج او به نیروی بت نیازمندی او بذكر و تذکر می باشد و قوه ذکر در حیوانات بندرت یافت می شود اما تذکر که حیلایست که انسان برای یاد آوری اشیاء فراموش شده بکار میبرد چنانکه گمان می کنم جز برای انسان یافت نمی شود دلیل عقیده من آن است که استدلال باینکه چیزی بود و از ذهن غایب شد جز برای قوه نطق نمی باشد و اگر هم نیروی غیر از قوه نطقی بتواند که این کار را بکند شاید آن قوه وهمی باشد که بنطاقه دسته.

اگر چیزی بیادشان آمد که آمد و گرنه اشتباهی بتذکر و یاد آوری صورتی شده ندارد و هرگز چنین اندیشه در خاطر آنها نمی گذرد و این شوق و طالب اختصاص بانسان دارد.

فرق میان تذکر و تعلم

تذکر مضاف است بامری که از پیش در جان وجود داشته و تعلم را تذکر از جهتی مشاکل است و از جهتی مخالف و وجه مشابهت و مشارکت تذکر با تعلم این است که تذکر انتقال از امور است که بر حسب ظاهر یا از راه باطن درک گشته با مسور دیگری ولی تعلم انتقال از معلوم است بمجهول برای دانستن آن مجهول اما جهت مخالفت تذکر با تعلم آن است که تذکر طلب کردن چیزی است که در آینده حاصل شود همانطور که در گذشته برای او حاصل شده بود و حال آنکه تعلم فقط آن است که در آینده برای شما

جزئی سفت شو

نیز در تذکر آن مطالب و مقدماتی که در اولین مرتبه مورد نیاز او بود بطور وجوب برای اولیوم نمی بایند بلکه فقط بطور علامت و نشانه است که چون نزدیکترین آن علامات برای شخص حاصل شد نفس بسوی مطالب خود منتقل میشود مانند کسی که یک کتاب بخصوصی بخاطر او برسد و معلمی را که این کتاب را نزد او خوانده باشد می آید ولی خطور این کتاب بقلب او از خطور معنی و با صورت آن بخاطر هر انسانی لازم نیست که معلم خود را بیاند آرد ولی معلمی را که ما را بآن میرساند بطور ضرورت ایصال می کند که قیاس و حد بشود.

اختلاف بشر در حفظ و فهم

برای پاره ای از مردم تعلیم از تذکر آسانتر است و دسته ای دیگر از مردم بعکس. پاره ای از مردم دارای حافظه ای نیرومند می باشند و عادت آن خشگی مزاج ایشان است که آنچه را از خارج در بیاند

از بیرون کند ولی نفوس این قسم مردم برای افعال تخیل و عرضد داشتن تخیل فرمائید دار و پاره دیگر از مردم بعکس هستند

هر کس که بهتر اشارات را میفهمد زودتر متذکر می شود زیرا

اشارات آدمی را از احساسات بهمانی غیر محسوس میرساند و کسی که اشارات را زودتر

تفطن کند زودتر متذکر می شود

دسته‌ای از مردم دارای فهم قوی هستند ولی تذکر آنها ضعیف است و نزدیکتر بحق آن است که امر حفظ و وهم باهم متضاد باشد زیرا فهم برای صور باطنه محتاج بعصری است که بطور سختی و شدت در آن منطبق گردد و رطوبت بر این کار اعانت می کند ولی قوه حفظ محتاج بماده‌ای است که آنچه در آن متصور می شود بسختی منفسخ و پراکنده گردد و این کار نیازمند بماده خشکی است بدین سبب جمع فهم و ذکر مشکل است.

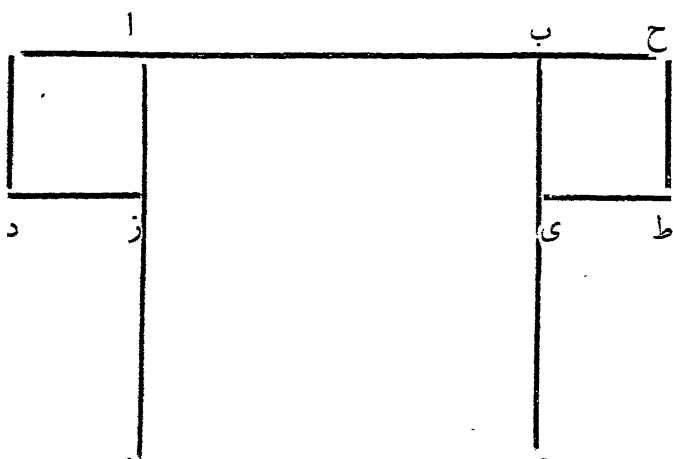
بیشتر کسی که حافظ است شخصی است که دارای حرکات زیاد نیست و دارای مقاصد گوناگون و افکار پراکنده نمی باشد و کسی که همت او منصرف باموری متعدد است و دارای حرکات زیاد است خوب حفظ نمی کند و حفظ علاوه برداشتن ماده مناسبه محتاج است که نفس بصورت و معنی بجرص و ولع رو آورد و از آنها بچیز دیگری مشغول نباشد و باین علت است که کودک کان بارطوبتی که دارند خوب حفظ می کنند زیرا جانهای آنان بآنچه جانهای جوانان مشغول است مشغول نشده و بآنچه رو کنند چیز دیگری آنانرا غافل و منصرف نمی کند اما جوانان برای حرارت و اضطراب حرکاتی که دارند باینکه مزاج آنان خشک است ذکر و حفظ آنها مانند ذکر و حفظ کودک کان و اشخاصی که میان سن کودک و بلوغ هستند نمی باشد. پیران را این حال عارض می شود که برای رطوبتی که برایشان چیره شده نمی توانند مشاهدات خود را حفظ کنند و گاهی که چیزی یاد آنان آمد غضب و غم و حزن و امور مشاکل باینها برای ایشان دست می دهد بیان مطلب آنکه سبب غم و حزن و غضب جز انطباع اینصورت در باطن حواس نبوده و چون اعاده آن صورت شد باز همین امور یا امری نزدیکتر بآنها ایجاب می کند و امید و آرزو هر دو چنین می باشد و امید غیر از آرزو است زیرا امید تخیل امری معین است با حکم و گمان باینکه آن امر در بیشتر اوقات واقع می شود و آرزو و تخیل امری است که شخص شهوت بآن دارد و حکم بلذتی است که یافت شود و ترس مقابل امید است بر سیل تضاد و یاس عدم آن است و این امور احکامی است که برای وهم بود.

باین مقدار که از قوای مدرک حیوانی گفتگو کردیم اقتصار کرده و بحث خویش را باین موضوع منعطف سازیم که همه این قوا افعال خود را با آلات انجام می دهند .

گوتیم : آن دسته از قوایی که مانند خیال مدرک صور جزئی
 هستند که از ماده تجرید غیر تام می کنند ولی نمی توانند از علائق
 ماده تجرید تام کنند این قوا در کار خود با آلات جسمانی محتاجند
 زیرا که خیال مادام که ارتسامی مشترک بین آن و جسم یافت
 امکان پذیر نیست

نشود نمی تواند صورت را تخیل کند زیرا که صورت مرتسم در خیال از صورت شخص زید
 بهمان شکل و تخطیط و وضع اعضائی باشد و از هم این امور در خیال متمیزند که در خارج
 صورت زید بهمان حال است و نمی توان این صورت را چنانکه هست تخیل کرد مگر
 اینکه اجزاء و جهات از اعضا زید در جسمی مرتسم شود و جهات آن صورت در جهات
 جسم و اجزاء آن در اجزاء این جسم با هم اختلاف یابند .

ما بجای صورت زید صورت مربع ا ب ج د را که مقداری است محدود و دارای
 جهت و کیفیت و زوایای محدود مورد مثل قرار دهیم و بزایه ا و ب از این مربع دو
 مربع نظیر هم اضافه کنیم که هر یک در جهتی از آن قرار گیرد ولی از نظر صورت و



مساحت نظیر هم باشند
 که رویم گرفته از این دو
 مربع با مربع اصلی یک
 صورت بالاداری پیدا
 شود و در خیال مرتسم
 گردد .

گوتیم : مربع اه
 ز د از حیث عدد غیر
 از مربع ب ح ط ی .

می باشد که در خیال این مربع در طرف راست واقع و وضع متخیل آن باین کیفیت متمیز می گردد پس بیرون از این نیست که تمایز دو صورت یا برای مربع بودن است بواسطه عارض خاصی که مربع بودن را عروض یافته یا برای ماده ایست که این مربع منطبق در آن است

روانیست که مغایرت این صورت با دیگری از جهت صورت مربع بودن باشد زیرا ما این دو صورت را متشاکل و متساوی و مشابه فرض کردیم و نیز جائز نیست که از جهت عروض عارض باشد که یکی از دو مربع مخصوص باشد زیرا اولاً برای اینکه بخواهیم آن مربع را در سمت راست تخیل کنیم باعتبار عارضی که بر آن واقع شده ادر سمت راست قراردادده جز عارضی که در ماده است و سبب وقوع آن مربع در سمت راست باشد نیاز نداریم .

ثانیاً - این عارض یا لذانه عارض آن شکل است یا برای این امر عارض شده که شکلی است از موجودات منتزع گشته که چون این صورت خیال و صورت آن موجود است بر آن عروض یافته و یا این عارض چیزی است که این صورت را بقیاس بماده ای که در آن حاصل شده عارض گشته .

روانیست که این عارض لذاتی عرضی برای آن صورت باشد که از عوارض خاصه آن صورت بشمار رود زیرا بیرون از این نخواهد بود که این عرض یا عرض زائل است یا عرض لازم و نمی تواند عرض ذاتی و لازم باشد مگر اینکه برای صورت دیگری که نوعاً با آن مشارک است عارض باشد چه ، این دو مربع نوعاً متساوی فرض شده اند پس صحیح نیست که در جهت مخصوص بودن یکی را عارض لازم باشد و دیگری را نباشد .

و نیز جائز نیست که اگر در قودای تجزیه ناپذیر باشد که مانند قوای جسمانی تجزیه نمی پذیرد یکی را از این دو مربع چیزی عارض شود و دیگری را عروض نیابد با اینکه هر دو مانند هم هستند و محل آن دو قوه قابله ایست که يك قوه است :

و نیز جائز نیست که عرض زائل باشد زیرا وقتی این امر عارض زائل شد باید صورت آن در خیال تغییر کند و خیال آن صورت را چنانکه هست برای خاطر این عارض تخیل کند چون امری بود که قرین آن بود و چون این صورت زائل شد باید در خیال تغییر یابد با اینکه خیال این صورت را بدانظوری که هست نه بسبب چیزی که قرین آن شده خیال می کند و قیاس نیز نمی تواند این عارض را بدیگری ملحق کند و آنرا مانند مربع اولیه گرداند بلکه تاهنگامی که صورت در قیاس موجود است همینطور که در خارج است می باشد و خیال نیز آنرا بدون التفات باینکه امری قرین آن گشته بهمانطور که هست خیال می کند

بعلمت فوق الذکر روانیست که گفته شود فرض فاض آن صورت را باین حال برگردانده چنانکه در معقولات این مطلب صحیح است و علت اینکه این عقیده صحیح نیست آن است که بمقامی گویند شخص فرض کننده چه عملی کرد که آن را عمل بدین حال تخصیص داد و از دیگری متمیز دانست .

خیال نمی تواند بر صورت جزئی چیزی بنزاید فقط عقل است که در کلیات چیزی کسر و زیاد کند

اما عقل که مدرک کلیات است جائز است که در کلی امری قرین آن کند که آن عرض تیمان و تیمانر باشد و چون بهر بعضی حد تیمان را قرین کرد پس از این کار آن صورت متیمان می شود و در طرف راست قرار می گیرد و حد برای امر معقون کلی است که در این مورد حد صادق است زیرا کلی امری فرضی و در تصویر بیرو فرض است و این جزئی بفرض نیست بلکه صورتی است که از محسوس در خیال بدون اختلاف تصور شده پس

در صورت بیان نظریه کردد و ممکن نیست که - برای امری جزئی یافت شود و محسوس خیال را که ربع دیگری است عرض ندرند مدرک برای امری که استحقاق زیادت این حد را دون مربع دیگری داشته باشد و خیال شرطی که بر آن افزوده شده چنین تخیل کند بلکه خیال

آن صورت را چنانکه هست تخیل می کند نه اینکه نیروی خیال بفرض خویش این مربع را راست و دیگری را چپ فرض کند نه برای شرطی که باین و یا بآن اضافه گشته که پس از لحوق آن شرط این صورت را در زمین و دیگری را در یسار فرض کنند اما در صقع عقل حد تیامن و تیاسر مربع را لحوق می یابد در حالی که مربع باشد و چیز دیگری برای آن فرض نشده باشد زیرا جائز است که در عقل کلی بی الحاق چیزی بآن ثابت شود و آماده باشد که هر چه باید ملحق بآن شود لحوق یابد.

اما خیال تا هنگامی که صورت در آن تشخص پیدا نکند بآنچه قابل تشخص است صورتی در آن متمثل نمی شود و بدین سبب است که عقل دارای این سلطه و توانایی است که معنایی را بمعنایی از روی فرض الحاق کند ولی خیال مادام که صورت محسوسه آن را وضع محدود جزئی نباشد قابل ارتسام در آن نخواهد بود و قابلیت اینکه در او فرض شود نخواهد داشت پس باطل شد که این تمیز فی ذاته برای آن صورت عارض باشد اعم از اینکه عرض لازم باشد یا غیر لازم یا بفرض بر آن چیزی افزوده شود یا نشود.

گوئیم : نیز جائز نیست که این تمیز بقیاس با امر موجود مادی باشد که این صورت خیال آن است زیرا بسیار اتفاق می افتد که انسان چیزی را که موجود نیست تخیل می کند و نیز اگر برای یکی از دو مربع نسبتی بجسم و برای دیگری نسبت دیگری یافت شود این امر با آنکه محل آن غیر منقسم است جائز نخواهد بود زیرا یکی از دو مربع خیالی نسبت بدیگری اولویت ندارد که یکی از دو مربع خارجی نسبت داده شود و فقط سبب انتساب آن است که بجسمی که موضوع و حامل آن است و در خارج در سمتی غیر از سمت دیگری است منسوب شده پس نتیجه می شود که محل آن غیر از محل این یکی است و قوه منقسم می گردد و باقسام چیزی که در آن است تقسیم می شود نه بذاته و در نتیجه جسمانی محسوب می گردد پس صحیح نیست که این دو مربع در خیال برای افتراق دو مربع موجود از هم افتراق یابند پس باقی ماند که تمیز

این دویا برای افتراق این دو مربع در قوه قابله باشد یاد در دو جزئی از آلتی که قوه با آن آلت فعل انجام می دهد و هر طوری که باشد حاصل بحث آن است که ادراك بقوه متعلقه بماده جسمانی تمام می شود پس واضح و آشکار گشت که ادراك خیال بجم تمام می شود .

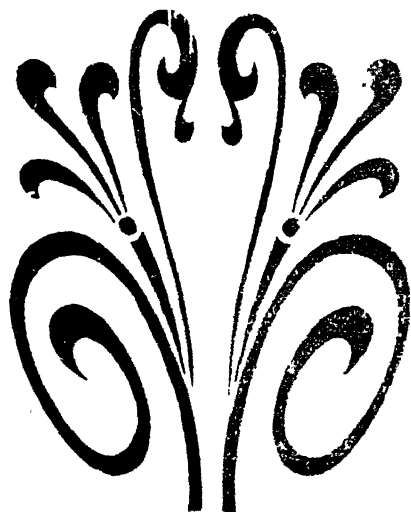
از اموری که جسمانی بودن قوای مدرکة حیوانی را ثابت می کند
دلیل دیگر بر
جسما نی بودن
قوای مدرکة جزئی
این است که مایک صورت خیالی را مثلا صورت انسان خارجی را می توانیم کوچکتر و بزرگتر فرض کنیم و در صقع خیال بآن صورت بنگریم و ناچار این دو صورت که یکی کوچکتر و دیگری بزرگتر است هر یک در چیزی مرتسم می شود که از حیث محل با محل دیگری فرق دارد چه، اگر هر دو صورت خیالی در یک محل واقع شوند آنوقت تفاوت در کوچکی و بزرگی یا بقیاس بچیزی است که صورت از آن گرفته شده یا بقیاس بگیرنده آن صورت است یا بقیاس دو صورت، روانیست که این تفاوت بقیاس بچیزی باشد که صورت از آن مأخوذ شده زیرا بسیاری از صور خیالی هستند که از موجود خارجی گرفته نشده اند و بسا می شود که این دو صورت کوچک و بزرگ صورت یک شخص است و نیز جائز نیست که تفاوت این دو صورت بقیاس بخود دو صورت باشد .

زیرا پس از اینکه این دو صورت در حد و ماهیت متفق بودند ولی در کوچکی و بزرگی مختلف پس این تفاوت در مقدار ذاتی آن دو صورت نیست پس تنها این فرض باقی ماند که تفاوت آنها بقیاس بچیز قابل است و صورت گاهی در جزئی که از آن کوچکتر یا بزرگتر است مرتسم می گردد .

نیز برای ما ممکن نیست که سپیدی را در شبح واحد تخیل کنیم ولی در دو جزئی از آن ممکن است تخیل کرد که خیال بطور افتراق آنها را در یابد و اگر این دو عرض در وضع از هم تمیز نمی یافتند و هر دو خیال در چیز غیر منقسمی مرتسم

می‌گشتند آنوقت میان تصور متعذر و ممکن فرقی نبود پس نتیجه گرفتیم که این دو جزء در وضع از همه متمیز هستند و خیال آنها را در دو جزء متمیز خیال کرده .

اگر گوینده‌ای بگوید که عقل نیز چنین است در پاسخ او می‌گوییم که عقل سیاهی و سپیدی را با هم از حیث تصور در زمان واحد تعقل می‌کند ولی از حیث تصدیق ممتنع است که در یک موضوع جمع شوند ولی خیال این دورا با هم تخیل نمی‌کند نه بقیاس تصور و نه بقیاس تصدیق با اینکه فعل خیال همیشه از راه تصور است لاغیر و قیاس جز تصور در غیر خود فعلی ندارد و چون این بحث را در خیال فهمیدید در وهمی که چیزی را درک می‌کند خواهید دانست و وهم معنای متعلق بصورت جزئی خیالی را درک می‌کند چنانکه از پیش واضح شد .



فصل چهارم

در احوال قوه محاکمه و در پاره‌ای از نبوت که

متعلق باین قوه است

چون ما از بحث در قوای مدر که نفس حیوانی فارغ شدیم اکنون سزاوار است که در قوای محرکه نفس حیوانی نیز گفتگو کنیم .

گوئیم : تاهنگامی که حیوان اشتیاق بچیزی که شاعر بآن اشتیاق باشد یا اینکه آن شئی را تخیل نکند یا شاعر بآن چیز نگردد هرگز در پی طلب آن حرکت نمی‌کند و این شوق بقوای مدر که ارتباطی ندارد زیرا کار قوای مدر که این است که حکم و ادراک کنند و واجب نیست که چون چیزی بحس یا بوهوم حکم یا درک شود بآن شئی هم اشتیاق یافت زیرا مردم در ادراک آنچه حس می‌شود و خیال می‌کنند از نظر اینکه حس و خیال می‌کنند برابر هستند ولی در اشتیاق بآنچه حس و خیال کرده‌اند باهم اختلاف دارند گاهی هم حال یک تن از افراد انسان قابل اختلاف است زیرا خیال طعام می‌کند و در موقع گرسنگی اشتیاق بآن می‌یابد و در حال سیری شوقی درخود نمی‌بیند و شخصی که دارای اخلاق پاک است هنگامی که لذات زشت را تخیل کند بآنها اشتیاق نمی‌یابد ولی فرد دیگر انسانی بآن اذات زشت اشتیاق می‌یابد و این دو حال برای انسان تنهاییست بلکه حیوانات دیگر در این امر با او ایوارند .

گاهی مراتب شوق مختلف می‌شود و پاره‌ای از افراد آن ضعیف و درو و پاره‌ای دیگر بسیار شدید می‌گردد بقسمی که موجب اخذ تصمیم و قصد بر کار می‌شود ولی خود

این تصمیم و قصد شوق نیست چه، ممکن است شوق بچیزی شدید باشد ولی حرکت بسوی آن نشود چنانکه گاهی تخیل قوی می گردد ولی اشتیاق بامری که تخیل شده پیدا نمی گردد و چون تصمیم گرفته شد قوای محرکه که کاری جز ارسال عضلات و کشیدن آنها ندارند قصد و نیت را پیروی می کنند و این حرکت نه خود شوق است نه تصمیم زیرا شخصی که از حرکت ممنوع شده ممکن است دارای شدت شوق و شدت تصمیم باشد ولی در قوای دیگر خویش که در عضلات پراکنده است پیروی و اطاعت نه بیند.

غضب و شهوت دو
 قوه از قوای نیروی آن نیروئی است که در پی امر لذیذ و متخیل نافع می رود که
 شوقیه حیوان
 بخود جلب کند و قوه غضبیه آن نیروئی است که بغلبه مشتاق
 بشمار می رود
 است و متخیل منافی با خویش را دفع می کند.

گاهی حیوانات را می بینیم که کارهایی برخلاف شهوت خود می کنند مانند شوق مادر بفرزند خود و شوق حیوانی که بادیگری الفت گرفته برفیق و همدم خود و اشتیاق حیوان محبوس که از بند یساقفس بگریزد و هر چند این امور برای قوه شهوانی شهوت محسوب نمی گردد ولی برای قوه خیالی نوعی اشتیاق است زیرا قوه مدرکه قوه متخیله را برای امور و صورتی که بمشاهده تجدد می یابد لذت مخصوص می بخشد که چون از فقدان آن لذت متألم گشت طبعاً بآن لذت اشتیاق می یابد پس بنابراین قوه قصد حیوان بر این می شود که آلات را بسوی آن حرکت دهد چنانکه در باره شهوت و غضب و مشغولات جمیله دیگر می کرد.

پس آنچه برای شهوت می باشد این است که بچیز لذیذ شوق شدید بیناید و آنچه برای قوه قصد است اخذ تصمیم است و کار قوه غضب آن است که بغلبه شوق شدید یابد.

خوف و غم و اندوه بمشارکت قوای در آن که از عوارض قوه غضبیه اند زیرا پس از اینکه قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض

یافت می‌شود و چون پاره‌ای از تصورات عقلی یا خیالی را پیروی کرد ترس بر آن عارض می‌گردد و اگر ترسید قوی و نیرومند می‌شود. و چون غضبی برای این قوه پیدا شد که مقدور بر دفع آن نباشد و از وقوع آن ترسناک گردد عارض او می‌شود و آن خوشی که از نظر غلبه می‌یابد غایت و مقصود از این قوه است.

حرص و نهم و شهوت و شبق و هاننده‌های آن برای قوه بهیمیه شهوانی است و انس و سرور از عوارض قوای دراکه است.

اما قوای انسانی را احوالی را عارض می‌شود که مخصوص بآن است و در آینده خواهیم از احوال آن گفتگو کرد.

قوه قصد تابع قوای مذکور است زیرا پس از اینکه شوق آن قواشدید شد تصمیم گرفته می‌شود و همه این قوا تابع قوه وهم می‌باشند.

بیان مطلب آنکه هیچگاه شوق وجود نمی‌یابد مگر پس از توهم چیزی که بآن اشتیاق است ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد لیکن گاهی اتفاق می‌افتد که از برای آلام بدنی که طبیعت برای دفع آنها حرکت کرده این حرکت سبب گردد که توهم برانگیخته شود پس این قوا بر توهم سبقت می‌گیرند چنانکه توهم بیشتر قوارا بامر متوهم سوق میدهد پس سلطنت وهم در میان قوای مدرکه حیوانات برای برانگیختن صوت و غضب است که خود این دو قوه را در میان قوای حیوانی سلطنت و حکمرانی است و قوای قصد و تصمیم از این دو قوه فرمانبری میکنند سپس بیروهای محرکه در عضلات امر قوای قصد و تصمیم را انجام میدهد.

اکنون گوئیم: احوال و اعراضی که نفس را از نظر اینکه در

بدن است عارض می‌گردد بدون مشارکت بدن نفس را عارض

نمی‌یابد بدین سبب است که عراضی بدان از این احوال

اعراضی که نفس

بی مشارکت بدن

قابل عروض نیست

مستحیل می‌شود و این احوال هم با حدوث امزجه بدن حادث می‌شود چه پاره‌ای از مزاجها استعداد غضب و دسته‌ای از امزجه شهوی و برخی از مزاجها ترسو و جبون

آفریده گشته اند و مردمی که خشمگین آفریده شده اند زود خشم میکنند و برخی از مردم بقسمی متوحش آفریده شده اند که زود میترسند و این احوال که شمرده شد جز بشارکت بدن حاصل نمیشود .

احوالی که برای نفس بشارکت بدن حاصل میشود چند قسم است .
پاره‌ای از این اقسام اولاً وبالذات برای بدن است ولی از نظر اینکه بدن دارای نفس است پاره‌ای دیگر میان نفس و بدن بالسویه تقسیم شده .
خواب و بیداری و صحت و مرض از احوالی است که برای بدن پیدا میشود و مبادی آنها در بدن است پس این احوال اولاً وبالذات برای بدن میباشد لیکن از این جهت برای بدن است که در تن جان باقی است .

تخیل و شهوت و غضب و دیگر چیزهای از این قبیل برای نفس است ولی از نظر اینکه جان در تن است و بدن را از این جهت عروض می‌یابد که اولاً نفس این تن را امور مذکوره عارض شده اند هر چند نفس را از این جهت عارض شده اند که نفس دارای بدن است و نمی‌گوئیم از ناحیه بدن این عوارض یافت گشته‌اند .

غم و حزن چنین هستند و هیچیک از این امور نیست که اولاً بر بدن از نظر اینکه بدن است عارض شود و همه این امور احوال چیزی هستند که مقارن با بدن است که اگر مقارن بدن نبود عارض بدن نمی‌شد و این امور احوال بدن است از ناحیه نفس زیرا که اولاً برای نفس حصول می‌یابند و لیکن نفسی که دارای تن است و نمی‌گوئیم از قبیل بدن یافت می‌گردند .

اما دردی که انسان از کتک میکشد و تغییر مزاج حاصله از آن در بدن موجود میشود زیرا تفرق اتصال و تفرق مزاج از احوال بدن است از آن جهت که بدن است و نیز موجود در حسی است که آنرا حس می‌کند از جهتی که احساس میکند و لیکن این احساسی بدن است و نزدیکتر بیقین آن است که گرسنگی و شهوت هم از این قبیل باشد .

انفعالی که از تخیل، ترس، غم، غضب پیدا میشود اولاً وبالذات نفس را عارض میگردد و غضب و غم از نظر اینکه غضب و غم هستند انفعالی از انفعالات مولمه بدن نیستند هر چند انفعالاتی هم مولم مانند اشتعال حرارت یا خود حرارت و غیره برای بدن پیدا میشود اگر این امور را کسی برای نفس از حیثی که در بدن میباشد (ما این عقیده را منع نمیکنیم) بداند سپس انفعالات خاصه ببدن تابع و پیرو آن شوند زیرا تخیل نیز از حیثی که ادراک است از انفعالاتی که اولاً برای بدن باشد نیست سپس بجهت تخیل عارض میگردد که بعضی اعضاء برانگیخته شود و این کار برای آن نیست که سبب طبیعی مزاج را متخیل و حرارت را قوی و بخاری متکون کرده که در برخی از اعضاء نفوذ کند تا برانگیخته شود بلکه برای این است که صوری در وهم پیدا شده که ایجاب استحاله در مزاج کرده و حرارت و رطوبت و باد احداث کرده که اگر آن صورت نبود در طبیعت علت محرکه نبود.

اما میگوئیم: از شأن نفس این است که در مزاج استحاله‌ای که
 چه علت علمی دارد
 بی فعل و انفعال جسمانی باشد پیدا کند سپس حرارت بدون
 که نفس میتواند
 ینکه از چیز خارجی باشد و برودت بدون اینکه از سرد کننده‌ای
 در خود و دیگری
 باشد حادث گردد بلکه وقتی نفس خیالی را تخیل کرد و در نفس
 و در اشیاء تصرف
 کند
 این خیال قوی شد بی درنگ عنصر بدنی صورت متناسب با این
 خیال با کیفیت مناسب با آن پیدا میکند.

دلیل این موضوع آن است که نفس از جوهر برخی از مبادی میباشد که مواد را صور متصور میپوشانند و تناسب نفس با آن جواهر از غیر نفس بیشتر است و وقتی این جواهر بر ماده صورت میبخشد که استعدادش باتمام رسیده باشد و بیشتر ماده با استحالاتی که در کیف است پیدا میشود چنانکه در پیش گفتیم و در اوقات از اضدادی که آنرا احاله کند مستحیل میشود. و چون آن مبادی عنصر را صورت مقومه نوع بجهت مناسبتی که مین آن‌ها یافت میشود میپوشانند پس بعید نیست که کیفیات

را بدون نیلز باینکه مماسه و فعل و انفعال جسمانی که از تضاد حاصل میشود بیوشانند. بلکه صورتی که در نفس است مبداء حوادثی است که در عنصر یافت میشود چنانکه صورت صحی که در جان طیب است علت شفای از مرض برای مریض است و همچنین صورت تخت که در ذات بخار است علت پیدایش تخت میگردد ولیک این صورت از مبادی میباشد که برای صدور معلول خود محتاج بالآت و وسائط است و از اینرو بالآت محتاج است که دارای عجز و ضعف است.

بحال مریضی که توهم میکند و سالم شود و حال تندرستی که توهم میکند مریض شود بنگرید که چون صورتی در وهم یادز نفس آنها یافت شد عنصر بدنی آن صورت را اطاعت کرده و از آن منفعل میشود و همت و مرض پیدا میشود و این کار از طیب که بالآت و وسائطی محتاج است سودمندتر است.

بدین سبب است که انسان بر تنه درختی که بر زمین افتاده میدود ولی اگر آنرا پلی کنند که زیر پل پرتگاهی باشد جز بطور احتیاط نمیتواند بر آن چوب راه رود زیرا در جان خود صورت پرت شدن را بطور قوی و شدید تخیل میکند و طبیعت او هم این خیال و تصور را اجابت میکند.

و ضد این وهم که ثابت و استمرار باشد طبیعت او اجابت میکند پس وقتی که صور وجود آنها در نفس مستحکم شد و چنین اعتقاد گشت که باید این صور یافت شود بسیار اتفاق می افتد که ماده که از شان آن انفعال از نفس است منفعل میگردد و آنچه میخواهد می شود.

و اگر این صورت در نفس کلی سماء و عالم باشد رواست که در طبیعت کلی مؤثر باشد و اگر در نفس جزئی باشد جائز است که در طبیعت مؤثر باشد.

بسیار میشود که نفس در تن دیگری تأثیر میکند چنانکه در بدن خود او چشم چشمه زن و وهم دیگری تأثیر میکند بلکه وقتی نفس قوی و شریف و شیشه بمبادی گردید عنصر جان از آن اطاعت می کند و منفعل می شود و آنچه را که در عنصر تصور

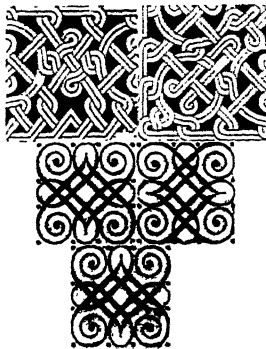
کند یافت میشود .

بیان مطلب آنکه چنانکه بزودی خواهیم گفت نفس در ماده‌ای که تن باشد منطبع نیست ولیک همت نفس منصرف بماده است و چون این قسم تعلق باعث میشود که عنصر بدنی را از مقتضای طبیعت خود برگرداند پس تسلزگی نخواهد داشت که نفس شریف و توانا تأثیرش از اختصاص با بدان تجاوز کرده باشد و چون فرورفتگی در بدن و علاقه بآن شدید نباشد و از افرادی باشد که جزء طبقه نفوس قویه آفریده شده باشد میتواند این نفس مرضی را شفا دهد و اشرار را مریض کند و طبایعی را منهدم سازد و طبایعی را قویتر کند و عناصر برای آن نفس مستحیل شود . و غیر آتش آتش گسردد و غیر زمین زمین شود و باراده او باران هائی بیاید و سبب فراوانی گردد چنانکه باراده او خسف و وباء هر يك بحسب و جوب عقلی پیدا می شود .

بالجمله جائز است که آنچه متعلق باستحاله عنصر است اراده او را در اضداد پیروی کنند زیرا که عنصر منطبع و فرمانبردار است و آنچه را که در اراده خود تخیل میکند در عنصر یافت شود خلاصه آنکه عنصر فرمانبر نفس باشد و طاعتش برای این نفس از طاعت اضداد مؤثر باشد و این کار نیز از خواص قوای نبوی است و مادریش خاصیت نبی را از نظر قوه متخیله بیان کردیم و آن خاصیتی بود که تعلق بقوای حیوانی مدر که آن داشت و این خاصیت مذکور در این فصل تعلق بقوه حیوانی محرکه اجماعی پیغمبری که دارای نبوت بزرگ است میباشد .

گوئیم چنانکه آشکار شد تمام قوای حیوانی را فعل جز بمشارکت بدن امکان ندارد و وجود قوا برای اینکه طوری باشند که فعلی انجام دهند بقوای حیوان است پس نتیجه میشود که قوای حیوان وقتی کار میکند که در بدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشند و پس از خرابی بدن برای قوای حیوانی

مادر کتب طبی خود در استعدادات اشخاص مختلف که برخی بالذات وبالطبع و دسته‌ای بحسب اختلاف احوال فرح و حسد و غضب و حسد و کینه و سلامت و غیره می‌یابند تکلم کردیم و پیشینیان را چیزی که در حدود آن مباحث باشد نبود و این مطالب را باید در آن کتب طبی خوانند .



مقاله پنجم

فصل اول

از گفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم

و اکنون باید در قوای انسانی گفتگو کرد

گوئیم : انسان دارای اختصاصاتی است که حیوانات دیگر با او شریک نیستند اولین اختصاص انسانی این است که چون در ادامه بقای خود از مشارکت غیر بی نیاز است و نمیتواند مانند حیوانات دیگر تنها زندگی کند و فقط باموری که در طبیعت است اقتضار کند چنانکه اگر در بیسط زمین تنهاسیک انسان باشد و جز امور موجود در طبیعت در دسترس او نباشد یا این است که آن يك تن هلاک میشود یا بزندگان دشواری دچار خواهد شد و چنانکه در جایهای دیگر خواهید دانست اینهم برای فضیلت انسان و نقائص دیگر حیوانات است .

انسان بچیزهایی زائد از آنچه در طبیعت است محتاج میباشد مثل اینکه غذای پخته و جامه دوخته میخواهد و نیز تادراغذیه ای که در طبیعت موجود است تصرفی در آن نکند ملامت بامزاج او نخواهد شد و زندگانی خوبی با آن اغذیه نخواهد داشت ولی حیوانات دیگر را در طبیعت لباس هریک باخود موجود است بدین سبب است که اولین احتیاج انسان بزراعت است و همچنین بصناعات دیگری محتاج است که از اینجا است که یکفر دانسان رامکن نمیشود احتیاجاس خویشرا فراهم سازد و بمشارکت و کمک دیگران نیازمند است که یکی برای او نان بیزدویکی پارچه بیافد و دیگری از

بلاد دوردست برای اومتاعی بیاورد و او چیزی که نزدیک بمتاع باشد بدو بدهد و پس برای این اسباب و سببهای دیگر که پوشیده تر از این است بشر احتیاج یافت که دارای قدرتی باشد که آنچه در جهان او است بدیگری که همانند او است باعلامت وضعی اعلام کند و بهترین چیزی که برای این کار شایستگی داشت صورت بود زیرا که صوت بحروفی منسحب میگردد که بدون آنکه بدن را زحمتی دهد ترکیبات بسیاری پیدا میکند و چون صوت حقیقی است که پایدار و ثابت نیمه‌اند از اینرو اگر انسان بخواهد کسی آنرا بفهمد البته طبق منظور او خواهد ماند .

انسان پس از صوت اشاره نیازمند است زیرا اشاره همچنین است که میتواند مقصود آدمی را حکایت کند ولی صوت از اشاره بمقصد بیشتر دلالت میکند زیرا اشاره بچیزهایی که چشم بر آن میافتد واقع می‌شود و البته در جهت مخصوص خواهد بود و شخص محتاج است که چون بخواهد مراد خویش را اعلام کند بتکلف حدقه خود را حرکات بسیاری دهد که تا باین حرکات اشاره را بفهماند ولی در استغانت از صوت محتاج نیست که از جهت مخصوص باشد و نیز از اینکه تحریکاتی را آدمی فراموش کند بی‌نیاز است و همچنین صوت مانند رنگ بمتوسطی احتیاج ندارد و نیز مانند اشاره باموری نیازمند نیست از اینرو طبیعت برای نفسی چنان قرار داد که اصواتی تألیف کند و برای اعلام مقصود بغير این تألیفات متوصل گردد .

حیوانات دیگر را نیز اصواتی است که دیگری باشند این آواز بجان او آگاه میشود ولی این اصوات دلالت طبیعی دارد و بالجمله و از این جهت دلالت صوت انسانی بوضع شد که اغراض او غیر ممتنهای است و امکان نداشت که اصوات نامتنهای برای دلالت بر اغراض نامتنهای باشد .

دیگر از اختصاصات انسان اتخاذ مجامع و استنباط صنایع است	داشتن صنعت از
و حیوانات دیگر بخصوص طیور را در ساختن لانه صنایع	خصائص انسان
شگفتی است ولی اینکار از روی فکر و استنباط نیست بلکه از	است

روی تسخیر طبیعی و الهام است و بدین سبب است که کارها و صنعت های آنها گوناگون نیست و بیشتر این امور برای اصلاح احوال و ضرورت فرعی آنهاست نه برای ضرورت شخصی ولی صنعتی که از خواص انسان است بیشتر برای ضرورت شخصی و صلاح حال همان شخص صنعتگر است .

از خواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراک کرده و عمریه از کرد انفعالی در جان او پیرو این ادراک پیدا میشود که تعجب نام دارد و تعجب موجب خنده میگردد و چون چیزهای ناملائم باطبع خود را ادراک کرد انفعالی دیگر در جان او پیدا میشود که تنفر و انفعال نامیده میشود و در پی این تنفر گریه میکند .

انسان نیز دارای این اختصاص است که برخی از کارهایی را که می تواند بکند کارهایی است که برای او سزاوار نیست و در خورد سالی تعلیم می گیرد که این کارها را نکند و بهمین طور بزرگ میشود و چون در کودکی یاد گرفته که این کارها را نباید بکند این اعتقاد غریزی او میشود .

در مقابل افعالی که نباید بکند دسته ای دیگر از افعالند که باو تعلیم داده میشود که باید آنها را انجام دهد و دسته اول را افعال قبیحه و زشت و دسته دوم را کارهای خوب و پسندیده می گویند و این اختصاص برای دیگر جانوران نیست اگر حیوانات کاری را که میتوانند بکنند ترك میکنند چنانکه شیر آموخته صاحب خود را نمی درد و بچه خود را نمی خورد سبب این اعتقاد ایمانی و راتمی در جان او نیست بلکه همیشه نفسانی دیگر سبب این کار شده .

بیان مطلب: هر حیوانی بالطبع بقاء آنچه را که سبب لذت اوست میخواهد و چون شخصی که او را غذا می دهد نزد آن حیوان لذت بخشده زیرا هر نفعی برای کسی که بحال او نفع دارد لذت بخش است پس برای شیرمانع از دریدن اعتقاد قلبی نیست بلکه ت و عارض نفسانی دیگر

بسا اتفاق می افتد که این قبیل هیئتهای نفسانی از الهام الهی در نهاد حیوان سرشته شده چنانکه هر حیوانی زاده خود را بدون اعتقاد طبعاً دوست دارد و این دوست داشتن مانند تخیل پاره ای از افراد انسان است نسبت به چیز نافع و لذیذ یا نفرت او وقتی که آن در صورت چیز منفوری باشد .

گاهی انسان می فهمد که دیگری دانست که او کاری کرده که نزد او مسلم بوده . که این کار را نباید کرد از این رویك انفعال نفسانی برای او پیدا می شود که خجالت نام دارد و خجالت هم از خواص انسانی است .

گاهی هم انفعال نفسانی دیگری برای او پیدا میشود که از آینده ضرری روی میدهد و این انفعال ترس نام دارد و حال آنکه حیوانات دیگر را ترس از آینده نیست و از امور حاضر میترسند و انسان در مقابل ترس امیدواری هم دارد و تا مل آنکه حیوانات دیگر امیدواری در زمان آینده ندارند و جز زمان حاضر را نمی بینند و اگر برای آینده دور اندیشی دارند از راه عقل و شعور نیست بلکه این هم نوعی از غریزه است که در طبیعت حیوان سرشته شده چنانکه :

مور گورد آورد بتابستان - تاکه راحت بود زمستانش

نزدیک باین اختصاص آن است که انسان در امور آینده می اندیشد که آیا همواره است بگندیان و بر این کار تصهیمی می گیرد که در آتیه آن کار را بگندیانه اولی چون موقع خود فرار سید خلاف تصهیم را انجام می دهد و آنچه را که قصد کرده بود نکند میکند و بالعکس

اولی حیوانات دیگر را از تهیه امور مستقبل فقط يك طریق بیش نیست که بآن مطبوع گشته اند خواه باعاقبت او موافق باشد یا نه .

اخص خواص انسانی تصور معانی کلی عقلی و مجرد می باشد که بطور تجرید تام از ماده مجرد شده باشد چنانکه در پیش بیان کردیم و انسان بمجهولات تصدیقی و تصویری از معلومات عقلی میرسد .

این احوال و افعال که گفته شد از اموری است که برای انسان یافت می شود که بیشتر آنها اختصاص بانسان دارد و اگرچه پاره ای از آنها بدنی باشند لکن برای بدن انسان است بسبب نفسی که انسان دارد که برای حیوان نیست.

انسان در امور کلی و جزئی دارای تصرفی است ولی در امور کلی تنها اعتقاد کفایت میکند اگرچه در عمل باشد زیرا کسی که دارای رأی کلی شد که چگونه باید خانه ساخته شود البته خانه مخصوصی در این رأی مضمّن نیست زیرا افعال با امور جزئی انجام می یابد و از آراء جزئی صادر میگردد .

بیان مطلب آنکه کلی از نظر این که کلی است بیگ چیز دون چیز دیگر اختصاص ندارد و ما شرح این مطلب را ب اعتماد این که در امور عامه که آخرین فنون شفاست و در آتیه از نظر شما خواهد گذشت بتأخیری اندازیم .

پس نتیجه این شد که انسان دارای قوه ایست که بآراء کلی مخصوص است و دارای قوه دیگری که برویه و اندیشه در امور جزئی که سزاوار بفعل یا ترک است از اموری که دارای سود و زیان است و خیر و شر و خوب و زشت بآن گفته می شود اختصاص دارد .

عمل جزئی بنوعی قیاس و تأمل درست یا نادرست انجام می گیرد و غایت آن این است که از امور ممکنه رأی جزئی در آینده انجام دهد و در امور واجبه و ممتنعه فکر نمیشود که آیا بشود یا نه و در امور گذشته هم فکر و تأمل راه ندارد و چون این قوه حکم نمود قوه قصد و تصمیم این حکم را فرمانبری کرده و بدن را حرکت میدهد چنانکه همین قوه در حیوانات احکام قوای دیگری را پیروی میکرد و این قوه برای امور جزئی از قوه ای که برای ادراک کلیات بود مقدمات کبری را استمداد می کند و در عمل جزئی از آن نتیجه می گیرد .

قوه نخستین نفس انسانی بنظر نسبت داده میشود و عقل نظری خوانده میگردد قوه دومین او بعمل نسبت داده میشود و عقل عملی گفته میشود. کار آن صدق و کذب و

کار این خیر و شر در جزئیات است. کار آن واجب و ممتنع و کار این و این قبیح و جمیل و مباح است. مبادی آن از مقدمات اولیه است مبادی این از مشهورات و مقبولات و مضمونات و تجربیات واهی و سستی که از مضمونات حاصل میشود که غیر از تجربیات وثیقه است و برای هر يك از این دو قوه رأی و گمانی است پس رأی اعتقادی است که شخص بآن جازم باشد و گمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخالف میلی بآن پیدا شده باشد.

اینطور نیست که هر کسی گمان یافت رأی جز می بر آن یابد چنانکه اینطور نیست که هر کسی حس کرد تعقل هم بکند و هر کسی که تخیل کرد گمان یا اعتقاد یا رأی پیدا کند.

پس در انسان يك حاکم حسی و يك حاکم تخیلی و وهمی و يك حاکم نظری و يك حاکم عملی وجود دارد. مبادی عللی که قوه تصمیم شخص اعضاء را تحریک می دهد و هر خیالی و عقل عملی و شهوت و غضب است و حیوانات دیگر را از این چهار امر که گفته شد تنها سه امر میباشد.

عقل عملی در همه افعال خود بیدن و قوای بدنی محتاج نیست اما عقل نظری حاجتمند ببدن و قوای بدنی است لیکن نه همیشه و نه از هر وجه بلکه گاهی بذات خود مستغنی است.

هیچیک از این دو عقل حقیقت نفس انسانی نیست بلکه نفس چیزی است که دارای این نیروها می باشد و چنانکه بیان شد جوهری است منفرد و دارای این استعداد است که افعال خود را پاره ای با آلات و اقبال کلی بر آن انجام دهد و در پاره ای دیگر

عقل نظری و عمل

حقیقت و ماهیت

نفس نیستند بلکه

قوای آن محسوبند

از اعمال بنوعی خاص محتاج با آلات است و در بعضی از افعال هم ابداً با آلات احتیاج ندارد و ماهمه این مطالب را در آتیه شرح خواهیم داد

پس جوهر نفس مستعد است که از چیزهایی که مافوق آنست که احتیاج بمادون

نمی‌یابد استکمال یابد و این استعداد برای نفس بقوه ایست که عقل نظری نام دارد که از آفاتی که از مشارکت بدن آنرا عارض نمی‌شود مستعد است که احتراز جوید چنانکه در جای خود شرح خواهیم داد. و همچنین مستعد است که در مشارکت با بدن بطوری که سزاوار با او باشد تصرف کند و این استعداد برای نفس بقوه ایست که عقل عملی نام دارد و قوه عملی رئیس آن دسته از قوای نفس است که بجهت مشارکت بدن دارا است و اما غیر از این دو قوه قوای دیگر نفس پس از آن که بدن استعداد یافت برای منفعت بدن افاضه می‌گردند و اخلاق برای نفس از این دو قوه حاصل می‌شود چنانکه در گذشته باین مطلب اشاره‌ای کردیم.

برای هر يك از این دو قوه استعدادی است و کمال و استعداد صرف هر يك از این دو نیرو عقل هیولانی نامیده می‌شود خواه که قوه عقل نظری باشد یا قوه عقل عملی و پس از این مرتبه برای هر يك از این دو آن مبادی که موجب کمال افعال آنان شود حاصل می‌گردد.

یعنی برای عقل نظری مقدمات اولیه و آنچه جاری مجرای آن است یافت می‌شود و برای عقل عملی مقدمات مشهوره و هیئتهای دیگر یافت می‌شود و در این هنگام هر يك از این دو عقل عقل بملکه نامیده می‌گردد سپس برای هر يك از این دو کمال مکتب و حاصل می‌شود و ما این مطالب را در پیش شرح دادیم و واجب است بیان کنیم که استعداد نفس برای قبول معقولات بعقل هیولانی جسمانی و صورت قائم و پایدار بچشم نیست.

فصل دوم

در اینکه روان انسانی منطبع در ماده نیست

از چیزهای غیرقابل شك یکی اینست که در انسان چیزی است که بیاری آن معقولات را درك میکند و ما میگوئیم گوهری که جایگاه معقولات است جسم و پاینده بجسم هم نیست که قوه‌ای درجسم باشد تا فساد جسم آنهم فاسد گردد و همچنین این گوهر صورت جسم نیست زیرا اگر محل معقولات جسم یا مقداری از مقادیر باشد بیرون از آن نخواهد بود که صورت معقوله یا در چیزی از جسم که وحدانی است و منقسم حلول میکند یا در قسمتی از جسم که منقسم است حلول می‌کند.

چیزی از جسم که قسمت پذیر نیست ناچار طرف جسم
دلیل اول بر تجرد
است که نقطه است و باید امعان نظر نمود که آیا
نفس
ممکن است جایگاه معقولات طرفی از جسم باشد که غیر

گوئیم این امر محال است زیرا نقطه نهایت خط است و در اشاره حسی تمیزی از خط ندارد و نیز از مقداری که منتهی باین نقطه شده تمیزی را که بتواند چیزی در این نقطه بدون اینکه درجسمی که این نقطه در آن است حلول کند ندارد بلکه همینطور که نقطه را ذاتی جدا گانه نیست و فقط برای چیزیکه بالذات مقدار است طرف ذاتی است همچنین میتوان گفت که آنچه در مقداری که باین نقطه متقدر است حلول کند یا بالعرض در این نقطه هم حلول می‌نماید و همین طور که جسم باین مقدار بالعرض مقدر است همچنین بالعرض بنقطه متناهی میشود.

پس يك نهايت بالعرض و يك نهايت بالذات است چنانکه يك امتداد بالذات و امتداد بالعرض میباشد . اگر نقطه قبول چیزی میکرد ذاتی جدا گانه داشت آنوقت نقطه را دورو بود يك روی آن بخطی بود که از آن تمیز یافته و روی دیگرش بسوی صورتی بود که آنرا پذیرفته و از خط بقوام ذات خود منفصل میشد و چون خطی که از این نقطه انفصال یافت ناچار دارای نهایتی خواهد بود نقطه دیگری نهایت این خط خواهد شد و آن نقطه نهایت خط میگردد نه نقطه سابق و هر اشکالی که در آن بود در این نقطه هم خواهد بود و از قبول این مطلب لازم میآید که در خط نقاط زیادی باشد خواه منتهای باشد یا غیر منتهای و در جاهای دیگر به محال بودن این عقیده اشاره کردیم و بیان کردیم که از کثرت نقاط جسم پیدا نمی شود و آشکار نموده ایم که نقطه را وضع خاصی نیست و زبان ندارد که پیاره ای از مطالب که پیش تر گفته ایم اشاره کنیم .

گوئیم: آن دو نقطه که در دو طرف نقطه واقع میشوند بیرون از این نیست که یا این نقطه میانی بین آن دورا حاجب و مانع است پس آن دو نقطه به یکدیگر تماس نخواهند یافت و لازم میآید که نقطه میانی بنا بر اصولی که در پیش گذشت قسمت شود و این محال است یا اینست که نقطه میانی دو نقطه را که در دو سمت و دو طرف آن قرار دارد از تماس منع نمیکند پس بنا بر این فرض صور معقوله در تمام این نقاط حلول میکند و هر سه نقطه يك نقطه میشود باینکه ما این نقطه و اجدا از خط منفصل دانستیم پس خط را از جهتی که از این نقطه منفصل میشود طرفی غیر از این نقطه خواهد بود و ناچار باید که این نقطه با نقطه سابق در اشاره حسی متباین باشد باینکه بنا بر این گفتار که منع از تماس نکند و یکی باشند در اشاره مشترك خواهد بود و این امر محال است پس این شق که محل و جایگاه معقولات قسمتی از جسم باشد که غیر منقسم است باطل شد و شق دوم باقی ماند که محل معقولات از جسم منقسم می باشد .

پس فرض می‌کنیم که صورت معقوله در چیزی منقسم واقع شود و چون در این شئی منقسم اقسامی فرض کنیم صورت معقوله که در آن حلول کرده منقسم میشود و بیرون از این نیست که چون صورت قسمت شد و دو نیم گشت این دو نیم باهم متشابهت یا غیر متشابه .

اگر این دو نیم باهم شبیه باشند چگونه می‌شود که از این دو چیزی حاصل شود که این دو نباشد زیرا کل از نظر اینکه کل است جزء نمی‌باشد مگر اینکه کل چیزی باشد که از جهت زیادت در مقدار و زیادت در عدد از آن دو حاصل شود نه از جهت صورت و بنابراین صورت معقوله شکل معینی یا عدد معینی می‌شود با اینکه هر صورت معقوله شکل و عدد نیست و این صورت صورت خیالی میگردد نه صورت عقلی (۱)

خوانندگان میدانند که ممکن نیست هر يك از این دو جزء را بعینه کل دانست زیرا که جزء ثانی داخل در معنای کل و از معنای جزء دیگر خارج است و جزء واضحات است که یکی از این دو جزء بتنهائی بر نفس معنای تمام دلالت نمی‌کند .

اگر این دو جزء غیر متشابه باشند باید دید که چگونه ممکن است چنین چیزی شود و چطور می‌شود که برای صورت معقوله اجزائی غیر مشابه باشد زیرا جز اجزاء حد که اجناس و فصول است اجزاء متشابه دیگری امکان پذیر نیست .

از این فرض محالاتی لازم می‌آید که یکی این است هر جسمی بالقوه قابل قسمت

بنامتناهی است .

پس باید اجناس و فصول هم بالقوه غیر متناهی باشند و این امر محال است و در جای خود مسلم شده که اجناس و فصول ذاتی برای يك چیز بالقوه غیر متناهی نیستند و چون نمی‌شود در آن جسم طوری توهم قسمت نمود که جنس و فصل را از هم جدا

۱- زیرا بدان منطبق عکس موجه کلیه موجه نیست بلکه موجه جزیه است یعنی ممکن است شکل و عدد نامعینی را بطور کلی تعقل کرد اما لازم نمی‌آید که هر صورت معقوله شکل و عدد نامعینی باشد .

کرد و هیچ شك نداریم که وقتی جنس و فصلی باشد ازهم قابل تمیز خواهند بود و این تمیز متوقف بتوهم قسمت نیست پس باید اجناس و فصول بالفعل غیر منتهای باشد باینکه مسلم است که اجناس و فصول و اجزاء حد برای يك چیز از هر جهت منتهای

اگر جائز بود که اجناس و فصول بالفعل غیر منتهای باشد جائز نبود که جسم بدین صورت نامنتهای در آید بجهت آنکه اجزاء جسم بالقوه غیر منتهای است زیرا این عقیده باعث می شود که جسم واحد با اجزاء غیر منتهای بالفعل انتقال یابد و این رأی باطل است .

اکنون طور دیگری این صورت معقوله را تقسیم کنیم جنس را درستی و فصل را درستی دیگر بریم و اگر این قسمت را هم تغییر دهید بیرون از آن نخواهد بود که یا درستی نصف جنس و نصف فصل قرار می گیرد و در جانب دیگر هم چنین یا باعث می شود که جنس و فصل باین دو قسم منتقل می شوند پس جنس و فصل هر يك قسمی از قسمت ناقل می گردند و در نتیجه فرض وهمی و قسمت فرضی ما جایگاه جنس و فصل را تغییر میدهد .

و هر يك از این دورا بسوئی بنا بر خواهش و اراده مریدی می کشد با اینکه اینهم تازه کفایت نمی کند زیرا برای ناممکن است که قسمی در قسمی ایقاع کنیم .
و نیز ممکن نیست که هر معقول بمعقولات ابط از خود منقسم شود زیرا در اینجا معقولانی است که ابط معقولات است و مبادی ترکیب در سایر معقولات است که آنها را اجناس و فصول نیست و در کم و در معنی قسمت نمی پذیرند .

پس ممکن نیست که اجزاء مفروضه متشابه باشد و هر يك را معنای کل باشد و نیز ممکن نیست غیر متشابه باشند و بآن بیانات که سابقاً گفتیم واجب نیست که صورت معقوله منقسم شود و چون امکان نیافت که صورت معقوله انقسام یابد و نه اینکه در طرفی از مقادیر که غیر منقسم است حلول کند ناچار است که در ما برای آن صورت

قابلی وجود داشته باشد و خواه و ناخواه باید قبول کرد که محل معقولات جوهری مجرد است و جسم نیست و چیزی که از وجود ما معقولات را قبول می کند قوه جسمانی نیست زیرا قوه جسمانی را همان انقسامات که جسم را ملحق می شود آنرا الحوق می یابد و محالات دیگری هم رو می آورد بلکه آنچه که صورت معقوله را از ما تلقی می کند جوهری است غیر جسمانی و ما باید که بر این مدعا برهان دیگری آوریم .

گوئیم : قوه عقلی معقولات را از کم معین، این، وضع و دیگر امور از پیش گفته شده مجرد می گرداند پس باید دید این صورتی که در ذهن پیدا شده و قابل اشاره نمی باشد چگونه از وضع تجرید یافته آیا بقیاس چیزی است که از آن مأخوذ شده یا بسنجش چیزی است که صورت را اخذ کرده یعنی وجود این حقیقت معقوله مجرد از وضع آیا در وجود خارجی یا در وجود ذهنی متصور در جوهر قابل چنین است و چون محال است که در وجود خارجی باین حال باشد پس تنها این فرض باقی ماند که در وجود عقلی مفارق از وضع و این باین حال باشد که قبول انقسام و تجرید و اشاره و دیگر چیزهای از این قبیل نمیکند بنابراین ممکن نیست صورت معقوله در جسم منطبق باشد .

دلیل دوم بر تجرید نفس نیز وقتی صورت وحدانی غیر منقسم را که در معنی قابل انقسام نیست در ماده منقسمه دارای جهات منطبق شود بیرون از این نیست که یا برای هیچیک از اجزائی که در این جسم فرض شده بچیز معقول وحدانی غیر منقسم مجرد از ماده نسبتی نیست یا برای هر یک از اجزاء آن که فرض شود نسبتی است یا برای پاره ای نسبتی و برای پاره ای دیگر نسبت نیست .

اگر برای هیچیک از اجزاء ز برای کل این اجزاء نسبتی نباشد البته مجت

مبائنتات مابین خواهد بود

اگر برای بعضی از اجزاء نسبت است و بعضی دیگر را نسبت نیست پس این بعض را

در معنای معقول شرکت

اگر برای هر جزئی نسبتی فرض شود آیا این نسبت بذات معقوله چنانکه هست فرض شده یا بجزئی از ذات معقوله فرض گشته .

اگر برای هر جزئی که فرض شود نسبتی بذات است چنانکه هست پس این اجزاء اجزاء معنای معقول نخواهند بود بلکه هریک از این اجزاء فی نفسه معقولند .
اگر هر جزئی را نسبتی بذات است غیر نسبت جزء دیگر معلوم است که در این وقت ذات معقول منقسم می شود با آنکه ما آنرا غیر منقسم دانستیم و این خلف است و اگر نسبت هریک بچیزی از ذات باشد که غیر از نسبت دیگری است پس انقسام ذات ظاهر تر است از مطالب فوق آشکار می شود که صورت منطبع در ماده جسمانی جز برای امور جزئی منقسم الاشباه نیست و برای هر جزئی از آن بالفعل یا بالقوه بجزئی از آن نسبت است .

چیزی که در اجزاء حد متکثر است آنرا از جهت تمام وحدنی
دلیل سوم بر تجرد
نفس ناطقه
است که قابل انقسام نیست پس باید امعان نظر کرد که چگونه
موجود وحدانی از نظر اینکه واحد است در منقسم مرتسم
میشود و کلام مادر آن و در آنچه بحد منقسم میشود بعینه یکی است .

در جای خود میرهن گشته که معقولانی را که نفس ناطقه
دلیل چهارم بر تجرد
نفس ناطقه
می تواند بالفعل یک یک تعقل کند غیر متناهی است و این مقدمه
هم بشود رسیده که چیزی که توانای بامور غیر متناهی است
نمی تواند جسم و قوه جسم باشد و در فنون گذشته بر این مطلب برهان آورده شد پس
نتیجه میگیریم که ذاتی که معقولات را تصور میکند قائم و پاینده بجسم نیست و فعل
آن در جسم نیست و خود آنها هم جسم نیست و شخص را نمی رسد بگوید که قوه خیال
نیز چنین است زیرا قوای حیوانی هر چه را از اشیاء بی نهایت مادام که تحت تصریف قوه
ناطقه در نیامده نمیتواند تخیل کند .

نیز ممکن است اشکال نمود که این قوه قوه قابله عقلی است نه قوه فاعله و شما بر

تناهی قوه فاعله برهان آوزدیدوشکی نیست که ممکن است قوه قابله غیر متناهی باشد چنانکه در هیولی گفته اید .

مادر پاسخ این گوینده میگوئیم که نفس ناطقه بسیاری از اشیاء را پس از تصرف فعلی قبول می کند .

بر مدعای خود که مجرد نفس است چند دلیل دیگر گواه آوریم
دلیل پنجم بر مجرد نفسی ناطقه
گوئیم : نیروی عقلی اگر بآلت جسمانی تعقل می کرد . بقسمی که فعل خاصش بآلت جسمانی تمام میشد باید که ذات و گوهر

خود را تعقل نکنند زیرا برای نفس میان خود و ذات خود آلتی نیست و نیز بین خود و بین آلت خود آلتی نی و همچنین بین او و بین اینکه تعقل کرده آلتی نیست با اینکه ذات خویش و آلت خویش را که فرمانبر است تعقل کرده و این مطلب را هم که تعقل کرده تعقل می کند پس نتیجه می شود که بذاتها تعقل می کند نه بآلت باز مجدداً تحقیق کرده و می گوئیم اینکه ذات نفس آلت خود را تعقل می کند یا برای وجود صورت خود آلت است یا برای این است که چون صورت دیگری که از نظر عدد مخالف آن است و این صورت در خود او و در آلت آنست تعقل می کند و یا برای وجود صورت دیگری است که در نوع غیر صورت آلت خود اوست و این صورت در آن و در آلت آن است .

اگر برای این باشد که صورت آلت اوسب تعقل اوست پس صورت آلت او بطور شرکت در آلت او و در خود اوست آن هم بطور دائم پس باید پیوسته آلت خود را تعقل کند زیرا سبب تعقل او وصول صورت بدو بود .

اگر سبب تعقل او این باشد که صورتی از آلت او که در عدد غیر آن صورت است حاصل شده این هم باطل است زیرا اولاً برای اینکه اشیائی که داخل در یک حد هستند مغایرت آنها یا برای اختلاف مواد و احوال و اعراض است یا برای اختلاف کلی و جزئی و چیز مجرد از ماده و وجود در ماده است .

در اینجا اختلاف مواد و اعراض نیست زیرا ماده و اعراض موجوده یکی است و اختلاف تجزید و وجود در ماده نیز نیست زیرا هر دو صورت در ماده هستند و اختلاف خصوص و عموم نیز نیست زیرا اگر یکی از این دو صورت جزئیت استفاده کرده بسبب ماده جزئی و لواحق که از جهت ماده در آن است جزئی شده و این معنی یکی از دو صورت غیر از دیگری اختصاص ندارد و این اشکال برای ادراک ذات خود وارد نیست زیرا ذات خود را درک می کند اگر چه در اغلب مقارن با جسمانی که با آن است تعقل می کند چنانکه مایمان کردیم .

این مطلب را هم میدانید که جائز نیست که این تعقل بوجود صورت دیگری غیر از صورت آلت خود باشد زیرا محل بودن این عقیده از محالات دیگر بیشتر است و چون صورت معقول در ذات آدمی وارد شد ذات انسان را مشعر میکند که آنچه این صورت صورت آن است چیست یا آنچه این صورت با آن مضاف است چیست پس صورت مضاف داخل در این جوهر خواهد بود و این صورت معقوله صورت این آلت نیست و همچنین صورت چیزی که بالذات بآن اضافه شده باشد نیست زیرا ذات این آلت جوهر است و ماصورت ذات اینرا نزد خود می یابیم با آنکه این جوهر فی حد ذاته غیر مضاف است :

این برهان که گفته شد دلیلی واضح است که مدرك بتوسط آلت نمیتواند آلت خود را درك کند و از اینجاست که نیروی حس شئی خارجی را احساس می کند ولی ذات خویش و آلت و ادراک خود را حس نمی کند و خیال نیز چنین است و ذات خود و فعل خود را خیال نمی کند بلکه اگر هم آلت خود را تخیل کند بطوری تخیل می کند که این آلت را تخصیص ندهد که این آلت ناچار آلت خود است و غیر او نیست مگر اینکه حس صورت آلت او را بر او وارد کند اگر چنین چیزی امکان داشته باشد . پس در این هنگام هم يك خیال ماخوذ از حس را که در نزد او غیر مضاف بچیزی است حکایت کرده و اگر حس نبود این تخیل هم انجام نمی گرفت .

از اموری که باین مطلب گواهی می دهد. و ما را قانع می سازد
 دلیل هشتم بر تجرد نفس که نفس مجرد است این است که قوایی که بواسطه آلات
 ادراک می کنند از ادامه عمل خود خسته شده و از کار باز میمانند زیرا این آلات را
 ادامه حرکت خستگی و کلال می آورد و مزاج آنها که جوهر و طبیعتش باشد فاسد
 میکند و اموری قوی که ادراک آنها دشوار است برای آلت ادراک، سستی و درماندگی
 می آورد و بسا میشود که آلت را فاسد میکند و پس از ادراک آن امر سخت، دیگر
 این آلات بواسطه فرورفتگی در آن انفعال از امر سخت، قادر بفعل ضعیف نخواهند
 بود چنانکه قوای حسی اینطور است زیرا محسوسات شاقه و مکرر آنرا ضعیف میکند
 و بسیار هم اتفاق می افتد که بکلی فاسد میشود چنانکه نور برای چشم و صدای شدید
 رعد برای گوش این دو حاسه را ناچیز و باطل میسازد و کسی که نور زیادی را دیده با
 آن رؤیت و پس از آن، نور ضعیف را نمی بیند و کسی که صدای بلندی شنیده با آن و
 پس از آن صوت ضعیف را ادراک نمی کند و کسی که شیرینی زیادی چشیده شیرینی
 کم را پس از آن احساس نمی کند - لی این امر در نیروی عاقله بعکس است زیرا که
 چون شخص در تعقل مداومت کرد و اموزی را که قویتر است تصور نمود برای او
 سهولت قبول پیدا میشود که پس از آن ضعیفتر از آنرا درک کند و اگر در پاره ای
 اوقات ملالی و کلالی قوه عقل را عروض یابد برای این است که عقل بآلت خیال
 که قابل کلال و خستگی پذیر است استعانت جسته و دیگر نمیتواند خیال عقل را
 خدمت کند و اگر جز برای این علت بود دائماً و یادر بیشتر اوقات باید این کلال باشد
 باینکه امر بضد است

همه اجزاء بدن پس از اینکه بحد نشوء و وقوف رسیدند کم کم
 دلیل نهم بر تجرد نفس از قوت و روبضعف می آورند و این کار در کمتر از چهل سالگی یا
 در چهل سالگی اتفاق می افتد ولی قوه مدر که معقولات بیشتر اوقات پس از چهل سالگی
 رو بقدرت و نمو میگذارد و توانا تر میشود و اگر این قوه از قوای بدنی بود باید که آنها

مانند دیگر قوا ضعیف شود و اینکه گاهی ضعیف میگردد برای عوائق و موانعی است که رخ داده پس ثابت شد که قوه عقلی در شمار قوای بدنی نیست.

از مطالب فوق این معنی بدست آمد که هر قوه که بآلت ادراک میکند ذات خود و ادراک خود را ادراک نمیکنند و تکرار عمل آن قوا را ضعیف میسازد و ضعیف را دنبال قوی درک نمیکنند و ادراک سخت آن را سست میسازد و فعل آن نیرو پس از ضعف آلت فعل، ضعیف میشود و قوه عقلی بخلاف همه این امور است.

اما اینکه توهم شده که نفس معقولات خود را فراموش میکند و در هنگامه مریض بودن بدن فعل خود را انجام نمیدهد و در پیری هم از فعل خود که تعقل است باز میماند و این امور دلیل است که فعل نفس جز بدن تمام نمیشود البته این توهم ناصواب و دور از حقیقت است زیرا این امور امری حتمی و ضروری نیست و ممکن است این عقیده را با عقیده جامع کرد و نفس را اگر عاقبتی از خارج نباشد بذاتها فعلی باشد و گاهی هم بواسطه حالی که عارض بدن گشته فعل خاص خود را ترک کند پس هر دو قول قابل جمع است دیگر باین اعتراض نباید توجهی کرد

لیکن ما میگوئیم گوهر نفس را دو فعل است یکی بقیاس بدن و سیاست در در بدن دیگر بقیاس بذات و بمبادی خود که ادراک بعقل باشد و این دو کار باهم متعاند و ممتنع هستند و قابل جمع نمیباشند و نفس یکی از این دو اشتغال از کار دیگرش منصرف میشود و جمع بین دو کار برای او سخت است.

شواغل نفس از جهت بدن احساس، تخیل، شهوت، غضب، ترس، اندوه، فرح، درد است و شما وقتی این مطالب را خواهید دانست که مشغول تفکر در امر معقولی شوید آنوقت می بینید که همه این امور تعطیل میشود مگر اینکه باز این امور غلبه بر نفس کرده و آنرا متوجه بجهت خود کنند یعنی او را از تفکر در معقولات بازدارند.

نیز میدانید که حس نفس را از تعقل باز میدارد زیرا که چون نفس بمحسوس رو آورد از معقول بازمی ماند بی آنکه آلت عقل یسادات عقل را بوجهی آفتی رسیده

باشد و می‌دانید که سبب تعطیل تعقل این است که نفس بکاری اشتغال جسته و از تعقل اعراض کرده و همین حال وقتی که مریض شود برای نفس رخ میدهد که افعال عقلی را تعطیل میکنند.

اگر ملکه عقلی مکتسب بواسطه فساد آلت باطل و فاسد شده باشد باید که چون آلت بحال خود برگشت انسان محتاج باشد که از نو بی کسب آن ملکه رود باینکه چنین نیست و گاه می‌شود که نفس بملکه خود و بهیئت عاقله خود و جمیع اموری که تعقل کرده پس از سلامت بازگشت میکند پس نتیجه میشود که آنچه را که کسب کرده بنوعی برای نفس موجود بوده ولی از التفات بآن بواسطه موانعی اعراض کرده بود.

اختلاف دو جهت فعل نفس تنها در افعال او باعث تمانع نیست بلکه چون خواست افعالی را هم که از یک جهت دارد زیاد انجام دهد همان محظور بیش می‌آید چنانکه ترس نفس را از زد و شہوت از غضب و غضب از ترس باز می‌دارد و سبب همه این پایکی است و آن این است که نفس بکلی بیک چیز رو آورده.

از این مقدمات آشکار شد که واجب نیست چون چیزی فعل خود را هنگام اشتغال بچیز دیگری انجام ندهد نتواند که فعل خود را جز بشرط وجود این چیز که بآن اشتغال جسته بجا آورد و ما باید که در این مبحث زیاد گفتگو کنیم ولی پس از اینکه انسان در امری امعان نظر و دقت کرد و باندازه کفایت آن را بیان نمود دیگر تکلم زیاد تکلف است.

از اصول تقدیمی ما آشکار شد که نفس منطبع در بدن و نیز قائم ببدن نیست و باید که سبب اختصاص نفس ببدن برای اقتضای هیئت جزئی باشد که آنرا با اشتغال بسیاست بدن جزئی بواسطه عنایت ذاتی که باین بدن اختصاص یافته و داشته است و نفس باین طریق با بدن خاص که دارای هیئت و مزاجی است یافت شده.

در این فصل مرحوم شیخ ابن سینا می‌خواهد تجرد نفس ناطقه را بیان کند یعنی بیان

کند که نفس قوه بدن نیست که مانند قوه آهن و بلور جسم باشد تا در نتیجه بتواند این قوه به تنهایی یافت شود بدین سبب میخواهد چند دلیل بر این مدعا بیورد و ما خلاصه دلیل اول را که از همه مشکلات است ذکر میکنیم :

نفس میتواند کلیات را درک کند و طبایع کلی بقید اینکه کلی هستند ممکن نیست که در جسم و یاد ظرفی از جسم خواه منقسم باشد یا غیر منقسم حلول کند زیرا طرف جسم که نقطه است یا متمیز و جدا از جسم است یا نیست و در هر دو صورت حلول صورت عقلی در آن محال است اما بنابر اینکه نقطه ذاتی جداگانه نداشته باشد و طرف و منتهای جسم باشد هر چه در نقطه حلول کند و وارد شود در جسم حلول و ورود نموده و اگر نقطه را ذاتی و گوهری جدا از جسم باشد این امر محال است زیرا مبتنی بر این می شود که نقطه قابل تقسیم شود بدلیل اینکه هر چه در خارج وجودی ممتاز داشته باشد اگر چه جزء لایتجزی باشد باز هم تجزیه پذیر است و نداشتن آلتی که او را درونیم کنیم زیان بقبول تجزیه آن وارد نمیسازد.

اما دلیل اینکه صورت معقوله نمیتواند در جسم حلول کند این است که هر مقداری پیوسته منقسم است و لازم می آید صورتی هم که در آن حلول کرده بتبع و پیروی مکان و محل خود منقسم شود و چون میشود قسمت نامتناهی در جسم فرض کرد در این صورت معقوله هم این فرض صحیح است با آنکه صورت معقوله ابدأ قسمت نمییذیرد خواه اجزاء این قسمت متشابه و مانند هم باشند یا مختلف باشند

اکنون به بینیم بچه سبب این صورت معقول بدو جزء متشابه یا مختلف

قسمت نمی شود .

گوئیم : هر جزئی با کل خود بطور قطع مخالفتی دارد که یکی این است این جزء کوچکتر و ناقص تر از کل خود است و گرنه تساوی جزء و کل لازم می آید و چون این مقدمه معلوم شد دانسته می شود که صورت معقوله دو جزء شد معنای دو جزء شدن این است که دو فرد شده با اینکه صورت کلی در ذهن یکی بیش نیست و این دو

جزء با کل خود بتجرید و عدم تجرید متبائن هستند یعنی کل آنها تجرید عقلی یافته بود و بوحدت جمعی رسیده بود و این دو جزء هنوز بتجرید تام نرسیده اند با آنکه فرض ما این بود که آخرین مراتب تجرید را این کلی پیموده. دیگر اینکه هر چیز را نمی شود تقسیم نمود چنانکه انسانی وجود صرف و وحدت و عقل و نفس را تصور می کند با آنکه این معانی را تقسیم نیست بسبب اینکه تقسیم بر اشیائی واقع میشود که مقدار داشته باشد

اما سبب اینکه این صورت معقوله بدو جزء مختلف تقسیم نمیگردد این است که اگر با اجزاء مختلف المعانی تقسیم شود این اجزاء را ناچار جنس و فصل خواهد بود و چون اجزاء صورت عقلی را بتبع انقسام جسم انقسائی نامتناهی مفروض شده لازم آید که جنس و فصل نیز غیر متعدد و بیرون از شمار شود و در جای خود دانسته شده که این سخن هرزه گوئی و باوه سرائی است زیرا جنس و فصل اجزاء قوام شئی میباشد و اگر نامتناهی باشند شئی هرگز نخواهد تحقق یافت و اگر طوری دیگر تقسیم کنیم که جنس يك طرف رود و فصل طرف دیگر باز این حیلۀ برای ماسودی نخواهد داشت زیرا فصل علت تقوم جنس است و در وجود خارج با هم یار غارند و تاب مفارقت یکدیگر را نخواهند داشت و تنها در فرض دو چیزند و اگر طوری دیگر تقسیم کنیم که بهر کدام از این دو جزء نصف جنس برسد این سخن هم در ژاژ خدائی از گفته پیش کمتر نیست بسبب اینکه جسم و فصل نیم و نصف نمیشوند و چون معلوم شد که صورت عقلی بهیچوجه قبول تقسیم نمی کند پس محل آن گوهری است غیر منقسم و آن نفس مجرد آدمی است .



فصل سوم

مشمول بر دو مسئله است

مسئله اول - نفس انسانی چگونه ارجح است

انتفع می شود

مسئله دوم - در اثبات حدوث نفس

قوای حیوانی در کارهای نفس ناطقه را کم کم میکند از جمله کمک های اویکی این است آنچه را که این قوا از جزئیات حس کرده اند بر آن وارد می کنند و از این جزئیات برای ما امور چهارگانه ذیل حاصل میشود:

کارهایی که قوای حیوانی برای نفس ناطقه می کنند
۱ - ذهن کلیات مفرد را از راه تجرید معانی از ماده و علائق و لواحق ماده انتزاع می کند و میان آنها امر مشترك و متباین و عرضی و ذاتی را مراعات می کند و برای نفس از این کارمبادی

تصور پیدا می شود و این کار بمعاونت استعمال خیال و وهم است.

ب - نفس مناسباتی میان این کلیات مفرد واقع میسازد مانند سلب و ایجاب و هر تألیفی که در این کلیات بسلب یا ایجاب اولی و بنفسه بین و آشکار باشد نفس آنرا میگیرد و آنچه را که بنفسه آشکار نباشد ترك می کند تا اینکه واسطه بدست آورد باین معنی که آنرا قبول نمی کند تا برهانی بر آن اقامه نماید.

ج - نفس از این جزئیات مقدمات تجربی بدست می آورد از این راه که بتوسط حس محمولی را که برای موضوعی لازم حکم است حاصل می کند اعم از اینکه آن

حکم ایجابی یا سلبی یا تالی متصل یا سلب اتصال یا موجب عناد یا مسلوب العناد باشد و نسبت معمول هم باین موضوع همیشگی باشد نه اینکه گاهی یا بطور تساوی یافت شود بقسمی که نفس مطمئن شود میان طبیعت معمول و موضوع این نسبت است و طبعاً این تالی برای این مقدم لازم است. یا اینکه لذاته با آن منافات دارد نه باتفاق و چنین تجربه‌ای برای نفس اعتقادی می‌شود که از حس و قیاس حاصل شده چنانکه در فنون منطقی بیان گشته.

د - اخباری است که برای شدت تواتر در آن تصدیق واقع می‌شود پس نفس انسانی برای تصور و تصدیق این مبادی از بدن استعانت می‌جوید پس از اینکه این مبادی از آن حصول یافت بذات خود رجوع می‌کند پس اگر قوائی که پست تر از خود او هستند بیاری احوال او را مشغول سازند البته نفس از فعل خویش بازمی‌ماند و بکار او ضرر می‌رسد و اگر این قوا نفس را مشغول نسازند پس از اینکه مبادی تصور و تصدیق را کسب کرد دیگر در فعل خاص خود بچیزی نیازمند نیست مگر آنکه بخواهد دفعه دیگر قوه خیال آن صور را تجدید کند و مقصود نفس هم از این کار آن باشد که مبدائی غیر از آنچه داشت از نو حاصل کند یا اینکه بتمثیل خیال معاونت جوید که تا تمثیل آن حقیقت در عقل قوی تر شود و این کار در ابتداء امر برای نفس واقع می‌شود.

اما پس از اینکه نفس بسر حد کمال رسیده و نیرومند شد مطلقاً بتنهائی بر کارهای خود قادر خواهد بود و قوای حس و خیال و دیگر قوای بدنی او را از فعل خود عائق نمی‌شود مثل اینکه انسان گاهی بمرکوبی نیازمند می‌شود که بمقصدی برسد پس از اینکه بمقصد رسید و طوری اتفاق افتاد که نتوانست این مرکب را رها کند البته همین سبب موصل بعینه برای او عائق و مانع می‌شود.

در اثبات حدوث
مسئله دوم - این عقیده که جانهای ما پیش از تشکیل کالبد مفارق
نفس

از تن میزیسته و قائم بخود بوده و چون بدن تشکیل شد باو تعلق گرفت درست نیست دلیل بطلان عقیده مزبور آن است که نفوس انسانی در نوع و معنی و متفق نیستند و

اگر فرض شود که نفس را وجودی بود غیر از این وجود که باحدوث نفس وجود دارد البته در آن وجود مجرد قبلی پیش از تن عقلا جائز نیست که متکثر و بسیار باشد.

بیان مطلب : کثرت اشیاء یا از جهت ماهیت و صورت است یا از راه غسبت بعنصر و ماده که در امکانه و ازمنه حدوث هر يك بآن اختصاص می یابد و با تکثیر از ناحیه عللی است که آن ماده را تقسیم کرده و چون در نفوس قبل از تعلق با بدان از راه ماهیت و صورت مغایرت نیست زیرا که صورت آن یکی است پس از جهت قابل کثرت خواهد بود و چون چیزی که این ماهیت بآن اختصاص یافته بدن است و فرض این است که نفس پیش از بدن بوده پس تکثیر معنی نخواهد داشت .

اما اگر ممکن می شد که نفس موجود باشد ولی در بدن نباشد دیگر ممکن نمی شد که نفسی با نفس دیگر مغایرت عددی داشته باشد و این مطلب کلیت دارد زیرا اشیائی که ذوات آنها فقط معانی است و نوعیات آنها باشد خاص آنها متکثر میشود و موجب تکثیر، حواهل و قوایل آنهاست و نیز تکثیر آنها چیزهایی است که از آن منفعل شده اند و یا نسبت به چیزی است که بآنی دلرند و یا نسبت به چیزی است که از آن منفعل شده و با فقط نسبت بازمنه است و چون اصلاً مجرد باشند و این موجبات تفرق نباشد محال است که بتوان مغایرت و تکثیری در آن فرض کرد .

پس این عقیده که نفس پیش از بدن عدداً متکثر بوده باطل شد .

گوئیم روانیست که پیش از بدن نفس یکی باشد زیرا وقتی که دو بدن پیدا شد دو نفس پیدا می شود و اگر این دو نفس دو قسمت از آن نفس واحد باشد چنین نتیجه می شود که شئی واحدی که عظم و حجم ندارد بالقوه منقسم شده و این قضیه هم بنا بر اصولی که در طبیعیات و غیر آن گفته شده بطلانش آشکار است .

یک فرض دیگر هم این است که در دو بدن یک نفس باشد و مادراً باطل چنین فرض بزحمت زیاد احتیاج نداریم .

بعبارت دیگر می گوئیم : نفوس بتوسط احوالی که آنها را لاحق می شود که از

نظر اینکه نفس هستند لازم ماهیت آنها نیست تکثر می‌یابند و اگر این احوال لازم ماهیت آنها بود باید همه نفوس در آن شریک باشند و اعراضی که نفس رالاحق می‌شود البته دارای يك ابتدای زمانی هستند زیرا که نفس راسببی عارض می‌شود که دیگری راعراض نگشته پس نتیجه می‌شود که تشخیص آن نفس نیز امری حادث است و قدیم نیست و نفس با بدن حادث می‌شود.

پس ثابت شد که همانطور که بدنی حادث می‌شود که صلاحیت بکار بردن نفس را دارد نفسی هم حادث می‌شود و بدن حادث کشور فرمانروائی و آلت و ابزار نفس است که در جوهر نفسی که باین بدن از مبادی اولی استحقاق حدوث یافت يك شوق طبیعی میباشد که باین بدن اشتغال یابد و آن را بکار بندد و باحوال آن اهتمام کند و آن بدن را صرف نظر از همه اجسام انتخاب کند هر چند که این حالت و این مناسبت که سبب بخشش نفس باین بدن جزئی شده بود مخفی بماند.

اشکال و پاسخ آن
گوینده‌ای را می‌رسد که بگوید: همین شبهه بر شما وقتی که روان از تن جدا شد روی آورد که این نفس مفارق از تن یافاسد شده و از میان میرود و این مطلب خلاف عقیده شما می‌باشد یا این روان هائیکی می‌شود و این بعینه همان است که موجب تشنیع و سرزنش شما گشت. یا این نفوس بطور متکثر باقی می‌ماند و بسا آنکه می‌گوئید از بدن مفارقت گشته پس دیگر علت تکثر چیست.

مادر پاسخ این شخص می‌گوئیم: پس از اینکه نفوس از ابدان مفارقت جست هر يك از جانه‌ها با اختلاف موادی که در آن بوده‌اند و باختلاف ازمنه حدوث و باختلاف هیئتهائی که بحسب ابدان گوناگون کسب کرده‌اند ذاتی جداگانه می‌یابند.
زیرا ما بطور یقین می‌دانیم که آنچه معنای کلی را عین شخصی گردانیده نمیتواند علاوه و زیاده بر نوعیت معنایی بر آن افزوده و در وقت حدوث بآن لاحق سازد اعم از اینکه ما بدانیم این هیئت چیست یا ندانیم.

مای دانیم که نفس در ابدان یکی نیست و اگر یکی بود و باضافه کثیر و متعدد می گشت لازم می آید که تمام آنچه در ابدان است یلهمه عالم باشند و باهمه جاهل و برزید آنچه بر عمر و معلوم است پوشیده و پنهان نماند و جائز است که واحد مضاف بر امور کثیر بحسب اضافه اختلاف یابد ولی اموری که فی ذاته برای آن پیدا شدند دیگر در آنها اختلاف نمی یابد چنانکه اگر جوانی برای اولادی بسیار پدر باشد نخواهد جوان بود مگر بحسب کل زیرا که جوانی صفتی برای او فی نفسه می باشد و در هر اضافه ای داخل خواهد بود و همچنین است علم و جهل و گمان و امور مانند آنها که در ذات نفس می باشند و در هر اضافه داخل نفسند .

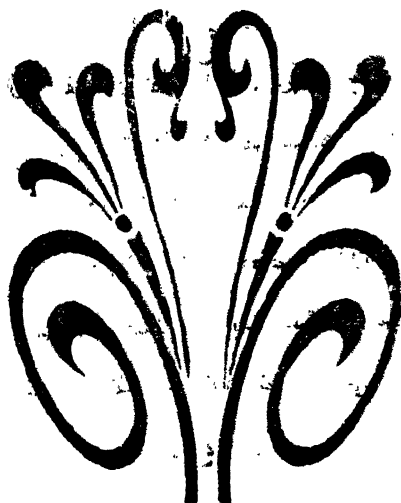
پس نتیجه گرفتیم که نفس بر حسب نوع یکی است و بموجب عدد بسیار است و حادث است چنانکه بیان کردیم و شکی نیست که با مرئی معین تشخیص یافته و این مابه التلخیص در نفس انسان انطباق در ماده نمیباشد .

پس دانسته شد که اعتقاد بوحدهت نفوس باطل است و این امری که باعث تشخیص نفس است هیئتی از هیئتها و قوه ای از قوا و عرضی از اعراض روحانی یا رویهمرفته همه اینها است که مجتمعاً علت تشخیص نفس گردیده اند اگر چه ما آنرا ندانیم .

پس از آنکه بطور انفراد نفس مشخص شد روانیست که این نفس با نفس دیگری عدداً یکی باشد و بمحال بودن این عقیده در جاهای دیگر اشاره کردیم و یقین داریم که جائز است چون نفس با حدوث مزاج معینی حدوث یافت یک هیئتی برای آن حادث شود که آنرا برای افعال و انفعالات نطقی آماده می کند و این هیئت این نفس را از هیئت نفس دیگر بتمیز دومزاج در بدن تمیز و تشخیص میدهد و نیز هیئت مکتسبه که عقل بالفعل باشد این نفس را از نفس دیگر تمیز میدهد و چون نفس را بذات جزئی خود شعور باشد ناچار این شعور هیئتی در آن است که مخصوص آن است و برای غیر او نیست .

نیز جائز است که نفس را از جهت قوای بدن هیئت خاص پیدا شود و این هیئت از از هیئتهای خلقی باشد یا اینکه آن نفس همان هیئتهای خلقی است و خصوصیات دیگری

برای او باشند که بر ملبوسیدم است که چون نفس خلقت شد نفس را لازم کرده و پس از آن هم باقی بمانند چنانکه اشخاص جسمانی بدلقی هیئت تشخیص می یابند و تا باقی هستند تمایز این انواع از یکدیگر بدان هیئت است و نفوس نیز چنین باشند که بمخصصاتی که در آنها می باشد از هم تمیز یابند خواه ایدان باقی باشند یا نباشند و خواه ما آن احوال را بدانیم یا ندانیم. بپاره ای از آن احوال را بدانیم.



فصل چهارم

در اینکه جانهای بشر مرك ندارد

تناسخ هم نمی پذیرد

دلیل اینکه جان انسانی بمرك تن نمیبرد این است که هر چیزی که بفساد چیز دیگر فاسد شود باید نوعی بآن تعلق داشته باشد و این تعلق یا اینطور باشد که وجود آن متأخر از آن باشد یا تقدم ذاتی نسبت بآن داشته باشد یا اینکه تعلق این شیئی بآن بطور تکفوء در وجود باشد.

اگر تعلق نفس ببدن بطور تکفوء در وجود بود و این تکفوء برای آن امری ذاتی باشد نه عرضی پس هر يك از نفس و بدن بدیگری ذاتاً مضاف هستند بنا بر این نه نفس و نه بدن جوهر نخواهند بود با آنکه هر دو جوهرند.

اگر این تکفوء امری عرضی باشد نه امری ذاتی آنوقت هر يك از آن دو که فاسد شدند اضافه عارض دیگر باطل میشود و ذات آن بفساد این اضافه از نظر اینکه این تعلق است فاسد نمی گردد.

اگر تعلق نفس ببدن بطور تعلق چیزی باشد که وجوداً متأخر از آن است پس بدن علت و جوهر نفس است و علل هم چهار قسم است : یا این است که بدن برای نفس علت فاعلی است و بدن بنفیس اعطاء هستی کرده یا علت قابلی است که از راه ترکیب مانند عناصر برای ابدان یا از راه بساطت مانند من برای بت علت است و یا علت صوری

است یا علت کمال و غائی است.

محال است که تن برای جان علت فعلی باشد زیرا جسم از نظر اینکه جسم است نمیتواند کاری کند و از نظر اینکه دارای قوا میباشد فعلی انجام میدهد و اگر جسم میتواند بذات خود به سبب قوای جسمانی کاری بکند باید هر جسمی این کار را بتواند بکند دیگر اینکه همه قوای جسمانی یا اعراضند یا صور مادی و محال است که اعراض یا صور قائم بماده افاده وجود ذاتی کنند که بنفسها قائم و پایدار است و این ذات هم در ماده نباشد بلکه جوهر مجرد باشد.

و نیز محال است که علت قابلی باشد زیرا که ما برهان آوردیم که هیچ گونه نفس منطبع در بدن نیست پس دیگر بدن بصورت نفس مصور نخواهد بود نه بر سیل بساطت نه بر سیل ترکیب باین قسم که یک جزء از اجزاء بدن مرکب شود و همزوج گردد و صاحب یک نوع مزاجی شود پس از آن نفس در آن منطبع گردد.

و محال است که جسم برای نفس علت صوری یا کمال باشد زیرا بهتر آن است که امر بعکس باشد.

پس نتیجه گرفتیم که تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی نیست و اگر چه مزاج و بدن بالمرض علت نفس میباشد و چون ماده ای حدوث یافت که صلاحیت دارد آلت نفس و کشور نفس گردد علل مفارقه نفس جزئی در آن بدن احداث میکنند.

زیرا که برای هر حادث که یافت شود ناچار است که ماده بر آن هستی سبقت گرفته باشد که در آن آمادگی نسبت بنفس میباشد چنانکه در علوم دیگری بیان شده و نیز اگر روا باشد که یک نفس جزئی حادث شود و آلتی برای آن حدوث نیابد که بدین آلت این نفس است کمال یا بدو تعقل نماید این نفس وجودی معطل خواهد داشت با آنکه در طبیعت چیزی معطل نیست و طبیعت مسخر مافوق خود میباشد که هر یک از عنصریات را بکمال و غایت خود میرساند.

لما چون بدن را آمادگی نسبت شد و استعداد یافت لازم می آید که از علل مفارقه

چیزی که نفس باشد حادث گردد و این تهیوه نسبت و استعداد در ماده تنها برای قبول نفس نیست بلکه هر چیزی که از صور در جهان حادث گردد پس از آنکه نبوده استعداد ماده آن که این صورت برای آن مناسب است وجودش را از لا وجود خارج کرده است.

واجب نیست که چون حدوث چیزی در وقت حدوث چیز دیگری شد چون آن چیز باطل گشت اینهم باطل گردد و این مطلب تنها در جایی است که ذات آن قائم و پایدار باین چیز باشد و گاه میشود که اموری از امور دیگر پیدا میشود و آن امور باطل میگردد ولی امور حادثه پایدار می ماند ولی این مطلب وقتی است که ذات این امور حادثه پایا و قائم بآن باشد بخصوص که علت افاده آن چیزی باشد غیر از چیزی که تهیه افاده نفس را کرده و بخشنده نفس ببدن جسم و نیروی جسم نیست بلکه ناچار ذاتی است قائم بخویش و از ماده و مقدار بری پس چون وجود نفس از آن چیز استحقاق یافت پس در نفس وجود تعلق ببدن نداشته و بدن هم جز بطور عرضیت علت برای نفس نبوده و دیگر جائز نیست گفته شود که تعلق بین این دو طوری است که جسم بطور تقدم علت بر معلول برتن متقدم است.

اما قسم سوم که در آغاز بحث ذکر کردیم و آن این بود که تعلق نفس ببدن تعلق متقدم در وجود باشد آنوقت این تقدم یا زمانی است و محال خواهد بود که نفسی که تقدم در زمان داشت ببدن تعلق یابد و یا تقدم ذاتی است نه زمانی و این نحو از تقدم عبارت از آن است که چون ذات متقدم در وجود وجود یافت ذات متاخر در وجود از آن مستفاد گردد و باین حال ما چنین تقدم از وجود را چون فرض کنیم متاخر معدوم گشت متقدم وجود نمی یابد نه اینکه فرض عدم متاخر عدم متقدم را ایجاب کند بلکه از این جهت که متاخر جائز نیست معدوم گردد مگر اینکه در طبع متقدم چیزی که آنرا معدوم کرده حادث گردد پس فرض عدم متاخر موجب فرض عدم متقدم نمی گردد لکن فرض خود وجود متقدم چنین چیزی را اقتضاء میکند.

زیرا وقتی میتوان متاخر را معدوم دانست که متقدم را عارض گردد که فی نفسه معدوم گردد و چون امر بدیهی قرار شد باید سببی که نیست کننده است ذات نفس را عروض یابد و بدن هم بانفس یکمرتبه نیست شونده اینک بدن برای سببی خاص فاسد گردد بسا اینکه فساد بدن همواره بسببی از تغییر مزاج و تغییر ترکیب آنست.

پس محال شد که نفس ببدن تعلق تقدم ذاتی داشته باشد سپس بدون سببی فی نفسه فاسد شود و چون چنین باشد تعلق میان این دو ذاتی نبوده پس همه اقسام تعلق باطل شد و باقی ماند که نفس را در وجود تعلق ببدن نباشد بلکه تعلق آن در وجود بمبادی دیگری باشد که مستحیل و دیگرگون نمیشوند و باطل نمیگردند.

مامیگوئیم سببی دیگر هم نفس را معدوم نمیسازد زیرا هر چیزی هر حادثی احتیاج که شأنت این را دارد که فاسد گردد در آن قوه فساد هم بماده دارد

میباشد و پیش از اینکه فاسد شود فعل اینکه باقی بماند و آمادگی برای فساد داشته باشد غیر از جهتی است که می تواند باقی بماند زیرا معنی قوه با معنای فعل مغایر است و اضافه این قوه با اضافه این فعل مغایر است زیرا یکی بفساد قابل اضافه است و دیگری بفعل پس این دو معنی برای دو جهت مختلف در یک شیء یافت میشوند.

گوئیم: در اشیاء مرکبه و اشیاء بسیطه که در مرکب قائمند جائز است فعل اینکه باقی بمانند و قوه اینکه فاسد شوند جمع گردد ولی در اشیاء بسیطه که ذاتی جداگانه آزماده دارند این دو امر قابل اجتماع نیست و بطور مطلق می گوئیم که در شیء احدی الذات این دو معنی جمع نمی گردد زیرا هر چیزی که باقی بماند و دارای قوه فساد باشد نیز دارای قوه بقاء هم خواهد بود چه، بقای آن که ضروری و واجب نبوده و چون ضروری و واجب نشد ممکن خواهد بود و امکانی که شامل هر دو طرف یعنی قوه فساد و قوه بقاء گردد طبیعت قوه است و این مطلب آشکار است پس این شیء را در ذات خود قوه بقاء و فعل اینکه باقی بماند خواهد بود و آشکار گشت که فعل اینکه باقی بماند ناچار قوه اینکه باقی بماند نیست پس فعل اینکه باقی بماند امری است که

بر چیزی که دارای قوه بقاء میباشد عرض گشته پس این قوه برای ذاتی که همواره بالفعل باشد نیست بلکه برای شئی است که بذات آن بالفعل بودن عارض گشته نه اینکه بقاء بالفعل حقیقت ذات آن باشد تا از این فرض لازم آید که ذات آن مرکب از چیزی باشد که چون آن چیز حاصل شد که عبارت از صورت باشد وجود پیدا کند و از چیز دیگری که این فعل برای آن حاصل باشد و در طبیعت آن قوه آن باشد که در هر چیزی ماده آن است پس اگر نفس مطلقاً بسیط باشد و بماده و صورت منقسم نگردد قابل فساد نخواهد بود و اگر مرکب باشد مرکب را بکنار بگذاریم و در جوهری که ماده آن است نگاه کنیم و سخن خود را بنسب ماده آن منصرف کرده و در آن بحث کنیم.

گوئیم باین است که پیوسته ماده تقسیم می شود و ما هم همواره همین جواب را تکرار می کنیم و آن محال است یا این است که چیزی که جوهر باشد باطل نمیشود و کلام ما هم در آن خواهد بود و ما آنرا نفس نام می نهم و کلام مادر شئی که مجتمع از آن و از چیز دیگر باشد نیست پس آشکار شد که هر چیزی که بسیط است و غیر مرکب در آن فعل بقاء و قوه فساد بقیاس بذات آن نیست پس اگر در آن قوه معدوم شدن باشد محال است که فعل بقاء باشد که یافت شود پس در آن قوه معدوم شدن نیست و آشکار شد که در جوهر نفس قوه فساد نیست.

اما کائناتی که فاسد میگردند فساد آنها برای مرکب و مجتمع است و قوه اینکه فاسد شوند یا باقی بمانند در معنایی که بآن معنی مرکب واحد شده نیست بلکه در ماده آن است که بالقوه قابل هر دو ضد است پس در مرکب فاسد قوه بقاء و نیروی فساد قابل جمع نیست و اما ماده یا باقی است نه بقوه ای که بگمان جماعتی استعداد بقاء دارد یا باقیست بقوه ای که بآن باقی میماند و دیگر قوه فاسد شدن ندارد بلکه قوه فساد برای چیز دیگری است که در آن حادث میشود و بساطی که در ماده است قوه فساد آن در جوهر ماده میباشد نه در جوهر خود.

برهانی که ایجاب میکند هر کائن فاسدی از جهت تناهی قوه بقاء و بطلان آن فاسد شود این برهان در اشیائی جاری است که از ماده و صورت مرکب شده اند و در

ماده آن شی قوه اینگه اینصورت پایدار بماند وقوه اینگه این صورت از آن ماده فاسد شود باهم موجودند چنانکه بطور کامل این مسئله را دانستید .

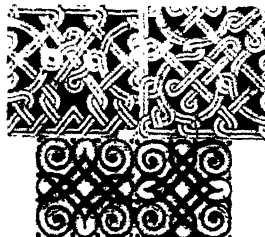
پس آشکار گشت که روان آدمی بطور قطع فاسد نمیگردد و بخت ما هم در آن بوده و مبرهن ساختیم که جانها حادث شده اند و با آمادگی و تهیو مواد، متکثر و بسیار گشته اند و آمادگی ماده بدن باعث میشود که از علل مفارق از ماده نفس ببدن بخشوده گردد و نیز از این مطلب ظاهر گشت که این افاضه از راه بخت و اتفاق صورت نگرفته که وجود این نفس حادث برای این نباشد که فلان بدن حادث استحقاق آنرا داشت و اتفاق افتاد که نفس حادث شد و چنین روی داد که بدنی هم یافت شود و نفس باین جسد تعلق گرفت .

این قبیل امور اتفاقی علل حقیقی برای تکثر نیستند بلکه علل عرضی می باشند و مادر پیش دانستیم که علل ذاتی آن است که نخست آن یافت شود سپس علل عرض در پی آن در آید و اگر امر بدین قرار باشد و هر بدنی مستحق نفس و بدنی دیگر استحقاق نداشته باشد پس اشخاص انواع در اموری که بدان تقوم یافته اند اختلاف نمی یابند و جوائز نیست که بدن انسان مستحق نفسی باشد که باین نفس کامل شود و بدن دیگری استحقاق نداشته باشد باینکه آن بدن هم در نوع دارای حکم همین مزاج است که استحقاق این نفس را داشته بلکه اگر اتفاق افتد نفس پیدا کند و اگر هم که اتفاق پیدا نکند پس دیگر آن بدن از نوع آن بدن نخواهد بود .

چون ما فرض کنیم که یک نفس متناسخ در ابدان چندی پیدا شود و هر بدنی هم بذات خود مستحق نفسی است که باید در آن حادث گردد و تعلق بآن داشته باشد پس یک بدن دارای دو نفسی خواهد بود .

دیگر اینکه علاقه میان نفس و بدن از راه انطباق در بدن نیست چنانکه بدفعاتی این سخن گفته شده بلکه علاقه میان نفس و بدن علاقه اشتغال نفس است ببدن تا اینکه نفس بدین بدن شاعر شود و این بدن از نفس خود منفعل گردد .

هر جنبهٔ جان خود را يك جان میداند که عبرت از امری باشد که مدبر بدن
اوست پس اگر در بدن این جانور جان دیگری است که بآن شاعر نیست و خود آن
نفس هم شاعر بخود نیست و هیچ اشتغال و سروکاری ببدن ندارد پس دیگر آنرا هیچ
علاقه و وابستگی ببدن نیست چونکه تنها علاقه نفس با بدن از همین راه بوده پس تناسخ
بهیچ طور تحقق نیافته و باین اندازه برای شخصی که طالب اختصار است گفتگوی در تناسخ
کافی است با آنکه رشته سخن در این بحث دراز بود.



فصل پنجم

در عقل فعالی که در جانهای ما می باشد

و در عقل منفعل آن

گوئیم : نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می گردد و هر چیزی که از قوه بفعل رسد البته سببی می خواهد پس در اینجا هم سببی و علتی است که جانهای ما را از قوه بفعل میرساند و چون او سبب است که صور عقلی را عطا کند پس خود آن عقل بالفعل است که بطور مجرد مبادی صور عقلی در آن است و نسبت آن عقل بنفوس ما مانند نسبت آفتاب است بچشمهای ما .

همینطور که آفتاب بذاته دیده میشود و بنور آن هر چه که بالفعل قابل رؤیت نیست بالفعل دیده می گردد حال آن عقل هم نسبت بنفوس ما چنین است . چون عقل بر جزئیات که در خیال است مشرف شود و از آنها اطلاع یابد نور عقل فعالی که در ماهست بدرخشد این صوری را که ذکر کردیم از ماده مجرد می شود و در نفس ناطقه منطبع میگردد نه اینکه خود این صور از تخیل بعقل منتقل گردد و نه اینکه معنای مغمور در علائق داده که فی نفسه مجرد است مانند خود چیزی احداث کند بلکه باین معنی که مطالعه آن صور نفس را آماده میکند که صورتی مجرد از عقل فعال بر آن افاضه شود زیرا افکار و تاملات حرکتی است که نفس را برای تهیه فیض آماده کند چنانکه حدود وسطی بطور تأکیدی شدیدتر برای پذیرفتن نتیجه مستعد است هر چند که استعداد

نفس برای قبول از عقل فعال از راهی است و نتیجه رسیدن حدود وسطی از راهی دیگر چنانکه بزودی خواهید دانست و چون نفس ناطقه رانستی باین صور واقع شد بتوسط اشراق عقل فعال چیزی در نفس ناطقه پیدا میشود که بوجهی این امر از جنس آن است و بوجهی دیگر از جنس آن نیست چنانکه وقتی نور بر اشیاء ملون بیفتد در چشم اثری از آنها یافت میشود که این اثر از هر وجهی مانند خود ضوء نیست .

پس خیالاتی که معقولات بالقوه هستند معقولات بالفعل می گردند نه اینکه خود این خیالات معقول بالفعل شوند بلکه آنچه از آنها التقاط شده معقول بالفعل میگردد چنانکه اثری که بیاری خود از صور محسوسه می رسد خود آن صور نیست بلکه چیز دیگری است مناسب با آن که بتوسط ضوء در قابلی که رو بروی آن است احداث می شود .

نفس ناطقه نیز چنین است که چون صور خیالی را مطالعه کرد و نور عقل فعال نوعی اتصال بآن یافت استعداد می یابد که از تابش و فروغ عقل فعال این صور مجرد از شوائب و لواحق مادی بر آن بخشوده گردد . و نخستین چیزی که برای انسان تمیز می یابد امر ذاتی و عرضی آن است و نیز این معنی است که این خیالات بچه چیز با هم تشابه و اختلاف دارند پس آن دسته از معانی که این صور در آن اختلاف ندارند بقیاس بتشابه این صور معنای واحدی می شود پس عقل را بر توحید کثیر و تکثیر واحد معنای از دوراه قدرت و توانائی است .

یکی این است که معانی مختلفه در متخیلات را که در عدد کثیر هستند چون در حد اختلاف نداشته باشند معنای واحد گردانند .
راه دوم این است که از معنای اجناس و فصول معنای واحدی را در حد ترکیب کند و راه تکثیر برای نفس بعکس این دوراه است

عقل از دوراه
بر توحید و یکی
ساختن امور کثیره
مقتدر است

است که گفته شد .

کار فوق از خواص عقل انسان است و قوای دیگر را این کار نیست زیرا قوای دیگر

کثیر را کثیر و واحد را واحد چنانکه هست درك می‌کند و نمی‌توانند واجد بسیط را درك کنند بلکه واحدی را درك می‌کنند که مکتسب از امور و اعراض است و بطور اعتبار واحدی تشکیل داده‌اند و نیز قوای دیگر نمیتوانند که عرضیات را تفصیل دهند و از ذاتیات نزع کنند و چون حس بر خیال و خیال بر عقل صورتی را عرض کرد و عقل معنای از آن گرفت اگر يك صورت دیگر از همین نوع که عدداً مخالف آن است بر آن عرضه شود عقل صورتی دیگر غیر از آن صورتی که اولاً گرفته نمی‌گیرد جز بواسطه عرضی که این صورت را از ناحیه این عرض اختصاص یافته بدینطور که گاهی آنرا بطور مجرد اخذ کرده و زمانی با این عرض و بدین سبب است که گفته می‌شود زید و عمر و در انسانیت دارای يك معنی می‌باشند نه اینکه انسانیتی که مقارن بخواص عمر و است بعینه انسانیتی باشد که با خواص زید مقارن باشد که زید و عمر و مشترك باشد چنانکه در دوستی و ملك و غیره چنین است.

بلکه انسانیت در وجود بسیار است و انسانیتی واحد که در وجود خارجی در آن مشترك باشند نیست که آن انسانیت بعینها انسانیت زید و عمر و باشد و ما این مطلب را بزودی در صناعت فلسفه اولی بیان خواهیم کرد.

لیکن معنای این کلام آن است که چون يك فرد از انسان که پیشتر صورت انسان را افاده نمود فرد دومی البته چیز دیگری افاده نمیکند بلکه معنای منطبق در نفس از انسان يك چیز میشود که عین خیال نخستین است و خیال دوم را در افاده معنای انسانیت تأثیری دیگر نیست و هر يك از این دو فرد را رواست که پیشی گرفته و همین امر را بعینه در نفس بگذارند و البته تأثیر این دو صورت در نفس مثل تأثیر دو شخص از انسان واسب نیست.

از شأن عقل این است که چون چیزی را ادراك کرد که در آن
 عقل در ادراك
 خود زمان راهم
 تقدم و تأخر است زمان را نیز با آن بطور ضرورت تعقل کند ولی
 تعقل می‌کند
 این تعقل، خود در زمان واقع نمی‌شود بلکه در آن وقوع می‌یابد

و عقل زمان را در آن تعقل میکند ولی چون خواست که قیاس و حد ترکیب کند ناچار آن کار در زمان خواهد شد زلی چون خواست که محدود و نتیجه را تصور کند دفعتاً تصور می کند .

عجز عقل از ادراك اشیائی که در منتهای معقولیت و تجرید آزماده هستند برای امری که در ذات آن اشیاء باشد نیست بلکه برای این است که نفس در بدن مشغول بیدن است و در بسیاری از امور بیدن نیازمند است و بدن نفس را از افضل کمالات آن باز میدارد و اینکه چشم نمیتواند که طاققت نگاه با آفتاب آورد نه از برای این است که آفتاب ضعیف و یا آشکار نیست بلکه بواسطه امری است که در سرشت بدن است .
چون از روان ما این فرورفتگی در علائق بدنی و عاقبت بدن زودده گشت آنوقت تعقل آن اشیاء برای نفس افضل تعلقات و لذیذترین آنها خواهد بود .

چون کلام مادر این مبحث در امر نفس است از حیثی که نفس میباشد و این حیثیت برای این است که مقارن با این ماده است که بدن باشد دیگر سزاوار نیست که از نظری که ماده در طبیعت گفتگو می کنیم در امر نفس نیز گفتگو کنیم تا اینکه از این عام بفرسافه اولی منتقل شویم و در آن جاد در امور مفارق از ماده نظر کنیم . و اما نظر در صناعت طبیعی بنفیس اختصاص با موری دارد که با امور طبیعی لائق باشد و این امور با ماده و حرکت نسبتی داشته باشد .

گوئیم : تصور عقل بر حسب وجود اشیاء اختلاف می یابد و اشیائی که جدأ قوی هستند بواسطه غلبه آن اشیاء عقل از ادراك آن باز میماند و اشیائی را هم که جدأ ضعیف هستند مانند حرکت و زمان و هیولی تصور آنها برای عقل دشوار است زیرا که ضعیف الوجودند و نفس اعدام را نیز اگر عدم مطلق باشند درک نمیکند زیرا عدم از حیثی درک میشود که ملکه درک نمیگردد .

پس مدرك عدم از نظر اینکه عدم است و مدرك شرازی حیثی که شراست چیزی است که خود آن بالقوه و عدم کمال است و اگر عقلی آنرا درک نمود از این جهت درک

کرده که باضافه بآن بالقوه است .

پس عقول را که مابالقوه مخلوط نشده عدم و شر را از حیثی که شر و عدم است

درک و تصور نمی کند و در جهان وجود چیزی که شر مطلق باشد یافت نمیشود .



فصل ششم

در مراتب افعال عقل و در برترین مراتب آن

که عقل قدسی است

گوئیم : نفس باین طریق تعقل می کند که صورت معقولات را آزماده بطور تجرید بگیرد و صورت بدو قسم مجرد میگردد : یا عقل آنرا تجرید کرده یا بذاته مجرد آزماده است و نفس از زحمت تجرید آن فارغ شده.

نفس ذات خود را تصور میکند و چون گوهر خویش را تصور کرد عقل و عاقل و معقول می شود ولی وقتی که این صور مذکور را تصور کرد دیگر این حال بر او صادق نمی آید زیرا در جوهر خود که در بدن است دائماً عقل بالقوه است هر چند که در اموری غیر معین از قوه بالفعل خارج شود.

اینکه گفته شده ذات عقل معقولات میگردد این سخن در شمار در ابطال عقیده فروریوس مبنی بر اتحاد عاقل و معقول چیز دیگر میشود نمی فهم یعنی چه و نیز تعقل نمیکنم که چگونه چیزی چیز دیگر می گردد.

اگر نفس باین راه با تصور معقوله متحد میشود که صورتی را خلع کند و سپس صورت دیگری بیوشد و ذات نفس با صورت نخستین چیزی و با صورت دومین چیز دیگری باشد پس در حقیقت چیز اول چیز ثانی نشده بلکه چیز اول باطل شده و فقط موضوع آن و جزئی از آن باقی مانده و اگر باین طریق که ما گفتیم متحد نمی گردد پس باید

نظر کرد که چگونه متحد میشود .

گوئیم وقتی چیزی چیز دیگر میشود بیرون از این نیست که چون شئی اول شئی دوم شد آن شئی نخست هنوز موجود است یا معدوم گردیده .

اگر آن شئی اول موجود است آيا شئی دومين هم نیز موجود است یا معدوم اگر شئی نانی نیز موجود است پس آنها دو موجود هستند نه يك موجود و اگر معدوم است پس این موجود شئی معدومی گشته نه شئی موجود دیگری و چنین چیزی معقول نیست و اگر شئی اول معدوم شده پس چیز دیگری نشده بلکه آن معدوم شده و شئی دیگر حاصل گشته پس نفس چگونه صورت اشیاء میگردد .

بیشتر کسی که مردم را در این عقیده بهوس انداخت شخصی است که برای ایشان کتاب ایساغوجی را تألیف کرد و او حریص بود که سخنان خالی شعری صوفیانه که بر خود و غیر خود بتخیل اقتصار کند بگوید و صاحبان تمیز را کتبی که او در عقل و معقولات و در نفس نوشته بر آنچه ما گفتیم راهنمایی میکند .

آری صور اشیاء در نفس حلول می کند و نفس را زیب و زینت میدهد و نفس برای آن صور بیاری عقل هیولانی مانند مکان میگردد و اگر نفس بالفعل صورت چیزی از موجودات می شد و صورت هم که فعل است و ذات نفس نیز فعل است و در ذات صورت قوه قبول چیزی نیست و قوه قبول تنها در قابل شئی است آنوقت باید نفس را بر قبول صورت دیگر و امر دیگر قوه ای نباشد . باینکه ما می بینیم صورت دیگری غیر از آن صورت را قبول می کند و اگر این صورت دیگر با آن صورت مخالف نباشد این حرف از عجب است خواهد بود و نتیجه می شود که قبول و لا قبول یکی باشد :

اگر این صورت با صورت پیشین مخالف است پس نفس اگر صورت معقوله بوده باچار غیر ذات خود شده باینکه هیچکدام از اینها نیست :

مقصود از عقل برای نفسی قوه ایست که میتواند با آن قوه تعقل کند یا مراد صورت این معقولات است و چون این صورت در نفس معقول هستند پس عقل و عاقل و معقول در نفس

يك چیز نشده زیرا استعداد باوجود فعل باطل می شود .

همچنین است عقل هیولانی که اگر مراد از آن مطلق استعداد برای نفس باشد تا هنگامی که مادر بدن هستیم برای ما باقی است .

و چون این مطلب مقرر شد گوئیم : تصور معقولات سه قسم است
علم تفصیلی
یا علم بالفعل یکی تصویری است که در نفس بطور تفصیل و تنظیم باشد
و بسا که واجب نیست این تفصیل و نظام بهمانطور باشد بلکه ممکن است که
آنها تغییر داد .

مثال این مطلب : وقتی شما در جان خود معانی الفاظ این جمله را (هر انسان
حیوان است) تفصیل میدهید هر يك از این الفاظ را يك کلی می یابید که جز در جوهری
غیر بدنی متصور نمی گردد و برای تصور آن تقدیم و تأخیری می یابید و اگر این ترتیب را
تغییر دهید باز شك نخواهید داشت که این ترتیب از نظر اینکه ترتیب معانی کلی است
جز در جوهر غیر بدنی وجود نخواهند داشت و اگر بوجهی در خیال مرتب گردند نه از
حیثی که معقول است بلکه از حیثی که مسموع است این دو ترتیب مختلف شده و معقول
صرف از این دو یکی است .

علم بالقوه دوم - تصویری است که سابقاً حاصل و کسب شده باشد ولی نفس از آن اعراض
کرده و باین معقول التفات ندارد بلکه از آن بمعقول دیگری منتقل شده زیرا که در
وسع و قدرت جانهای مانست که اشیاء را باهم دفعتاً تصور و تعقل کنیم .

نوع دیگر از تصور این است که چون از شما از مسئله ای که
علم بسیط اجمالی
می دانید یا قریب بدانستن است پیرسند جواب آن مسئله
خلاق صور
فی الفور برای شما حاضر میشود و یقین دارید با معلوماتی که دارید
تفصیلیه است

میتوانید حساب پرسنده را بدهید بی آنکه جواب تفصیلی در نزد شما معین باشد بلکه
پس از آنچه جواب بطور اجمال بدون ترتیب و تفصیل در نزد شما حاضر شد آنگاه
نزد خود شروع می کنید که ترتیب و تفصیل دهید و فرق میان تصور اول و تصور ثانی

ظاهر است .

زیرا تصور اول مثل این است که شما چیزی را از خزانه بیرون آورده و مشغول بکار بستن آن باشید.

تصور دوم مثل این است که چیزی نزد شما مخزون است که هر وقت بخواهید آنرا استعمال می کنید .

تصور سوم با تصور اول فرقی این است که چیزی در فکر مرتب نیست بلکه آن مبداء این ترتیب و تفصیل است و مقارن با یقین است و با تصور دوم از این جهت مخالف است که از آن اعراض نشده بلکه بطور یقین بالفعل نوعی بآن نظر شده زیرا با این یقین پیاره ای از آنچه نزد شما مخزون است نسبت یافته.

اگر کسی بگوید این نیز علم بالقوه است منتها بقوه قریب بفعل این گفتار باطل است زیرا صاحب این علم را بالفعل یقین است که چنین علمی برای او حاصل است و اگر بخواهد این علم را حاصل کند بقوه قریب بفعل یا بقوه بعید نیازمند نیست پس یقینی که شخص دارد برای این است که شخص متیقن است که چنین علمی بر حسب تفصیل نزد او موجود است و اگر بخواهد آنرا خواهد دانست پس این یقین بالفعل که چنین علمی یقیناً برای او موجود است بخود آن علم هم یقین بالفعل شمرده میشود.

زیرا معنی حصول آن است که چیزی برای او حاصل است پس این چیزی که بآن اشاره شده برای او بالفعل حاصل است زیرا محال است که شخص یقین کند مجهول بالفعل در نزد او معلوم و مخزون است و چگونه میشود بر چیزی یقین کرد مگر اینکه از این جهت که بآن یقین شده برای شخص معلوم باشد و چون اشاره معلوم بالفعل را شامل و متناول میگردد و بالفعل برای شخص متیقن است که این علم نزد او مخزون است پس نتیجه میشود که باین نوع بسیط اجمالی علم نزد او معلوم می باشد سپس گاه میشود که همین علم را بنوعی دیگر برای خود معلوم نماید .

از عجایب این است که همین شخص اشکیال کنننده وقتی که شروع می کند

بکسی چیزی بیاموزد و آنچه را در جان او دفعتاً خلیجان کرده بغیر یاددهد خود علم را بوجه ثانی تعلم میکند سپس این صورت را بترتیب الفاظ ترتیب میدهد. پس یکی از این دو علم فکری می باشد که چون ترتیب و ترکیب یافت با آخرین استکمال خود میرسد.

علم دوم آن علمی است که بسیط است و نمی تواند در نفس این شخص بطور صورتی پس از صورتی حاصل شود و اینک خود یک چیز است و صورت تفصیلی از آن افاضه می شود پس این علم بسیط برای عامی که ما آنرا فکری گفتیم فاعل و مبداء است و این همان قوه عقلی مطلق از نفوس است که با عقول فعاله مشاکل و مانند می باشد و اما تفصیل برای نفس است و هر کس که علم فکری نداشته باشد علم نفسانی هم نخواهد داشت اما این سخن که چگونه می شود برای نفس ناطقه مبدائی باشد که آن مبداء را علمی غیر از علم نفس باشد این عقیده جای نظر و مورد بحث است و باید در جان خود این مطلب را آزمایش کنی. باید دانست در عقل محض و خالص از این دو علم البته هیچ تکثری نیست و نیز ترتیب صورتی پس از صورت نی بلکه این عقل برای هر صورتی که از آن بنفس افاضه می شود مبداء است و در عقل مفارقات محضه نسبت باشیاء باین طور باید معتقد شد زیرا عقل این موجودات برای صور عقل فعال و خلاق است نه عقلی که برای صور یا در صور باشد.

نفسی که برای عالم است از نظر اینکه نفس است تصور آن تصور ترتیبی و مفصل است و بدین سبب نمی توان آنرا از هر جهت بسیط دانست و هر ادراک عقلی را بصورت مفارقه از ماده و اعراض مادی بنحویذ کور نسبتی است پس نفس را این عقل باین سبب حاصل میشود که جوهر آن قابل است که این صورت در آن انضباع یابد و عقول را این قسم عقل باینجهت حاصل می گردد که جوهری است مبداء و فاعل و خلیجان است سبب اینکه این ذات را بمبدئیت این علم و اینقسم عقل اختصاص داده همانا عقلیت بالفعل آن است و باز سبب اختصاص نفس که این علم را قبول و تصور نماید عقلیت

بالفعل آن است .

آنچه سزاوار است که از حال صورتی که در نفس است دانسته شود این است که من میگویم :

صور موجوده
در ذهن انسان
چند قسم است

صورت‌های خیالی و آنچه متصل بآن است وقتی که از

آنها نفس اعراض کند در قسوائی که برای خزانته است و در حقیقت مدرك نبستند مخزون می شود و اگر این قوا مدرك باشند آنوقت هم مدرك و هم خزینه میشوند بلکه حقیقت این است که چون قوای ادراك بآن رجوع کنند که این قوای ادراکه وهم و عقل و نفس هستند باید شئی را در آن حاصل یابند و اگر در این مخزن آن شئی را نیابند محتاج میشوند بتجسس یا تذکر رجوع کنند و اگر این عذر نبود واجب بود که تشکیك شود که هر نفس وقتی از صورتی غافل باشد آیا این صورت موجود است یا جز بالقوه موجود نیست و نیز باید شك شود که چگونه این صورت رجوع میکند و اگر نزد نفس نباشد پس در نزد چیست و نفس بچه چیز متصل میشود تا این صورت را برگرداند .

لکن قوای نفس حیوانی پراکنده شد و برای هر قوه آلتی جداگانه قرارداد شده اند و بری صورت خزانه معین گشت که گاهی وهم از این خزینه غفلت می کند زیرا خود و هم را نمیرسد که این امور را در خویشتن ثابت نگاهدارد و فقط باید حاکم باشد .

مارا میرسد بگوئیم وهم گاهی صور و معانی را که در حیز دوقوه هستند مطالعه میکند و گاهی هم اعراض میکند پس در جانهای آدمی و معقولاتی که کسب کرده و از آن ذهول یافته چه می گوئید که آیا این معانی بفعل تام در آن نفس موجود است پس باید که نفس بفعل تام آنها را تعقل کند یا اینکه انفس بشری را خزینه ایست که معقولات را در آن مخزون کرده و چون بدین خزینه اعتقاد کنیم آیا این خزینه ذات نفس است یا قوه بدنی .

علوم مادر عقل فعال مادریش گفتیم که بدن آدمی و متعلقات این بدن برای خزینه است و مافقطاً تعداد گشتن معقولات صلاحیت ندارد زیرا صلاحیت نداشت که اتصال با آنرا داریم محل معقولات گردد و صلاحیت نداشت که صور عقلی دارای

وضع باشد و اگر بدن وارد میشدند آنوقت قابل وضع می گشتند و چون در بدن ذات وضع شد پس دیگر باطل میگردد که این صورت معقول باشد.

یا اینکه بگوئیم این صورت عقلی اموری است که بنفسها قائمند و هر صورتی از این صور خود نوعی است و بنفسه قائم و عقل گاهی با آنها نظر میکند و گاهی غفلت از آنها می کند و چون نظر باین صور کرد فی الفور ممتثل در آن می گردند و چون رو بر گرداند دیگر ممتثل نمیشود و نفس مانند آئینه ای باشد و آن صور مانند اشیاء خارجی که گاهی در آن آینه آشکار و زمانی ناپدیدار میگردند و این امر بحسب نسبتی است که میان نفس و آن صور واقع میشود.

یا اینکه بگوئیم عقل فعال صورتی پس از صورت دیگر بر نفس افزه میکند بر حسب طلب نفس و چون نفس اعراض از عقل فعال کرد فیض منقطع می گردد و اگر امر بدینگونه باشد چرا هر دفعه بتعلقی از نو احتیاج نیست.

گوئیم حق قسم اخیر است بیان مطلب آنکه محال است این صورت بفعال تام موجود در نفس باشد و نفس آنرا بفعال تعقل نکند زیرا معنای اینکه نفس آن صورت را تعقل میکند جز این نیست که صورت موجود نزد آن است و باین طرز آنرا درک میکند ولی قوه ذاکره و مصوره چنین نیستند زیرا ادراک این صورت برای این دو قوه نیست بلکه فقط حفظ صورت کار آنهاست و ادراک آن صورت بیروی دیگری است.

وجود صورت مذکوره و مقصوره ادراک نیست چنانکه وجود صورت محسوسات فرشی حس نیست و بدین سبب است که اجسام با آنکه صور محسوسه در آنها موجود است حس نمیکنند بلکه ادراک برای چیزی است که شائیت و صلاحیت دارد که بدین صورت از نظر اینکه قوه مدر که است انطباع پیدا کند.

اما ذاکره و مصوره صور را از نظر اینکه آلت هستند و آنها را جسمی است که این صورت را حفظ میکند نگاه میدارد و نزدیک قوه وهم قرار گرفته اند که هر وقت بخواهد این قوه بجهت اینکه مدرك است بآنها نظر کند چنانکه صور محسوسه را نزدیک حس نگه می دارد که هر وقت حس مشترك بخواهد در آن تأمل کند و این تأویل را ذاکره و مصوره تحمل می کند ولی نفس تحمل نمی کند زیرا وجود صورت معقوله در نفس ادراک آن است.

در حکمت اولی بیان خواهیم کردیم که این صورت منفرد بالذات نیست پس باقی ماند که قسم آخر صحیح باشد و تعلم طلب استعداد تام با اتصال بعقل فعال باشد تا اینکه عقل بسیط از آن پیدا شود و از این عقل بسیط بتوسط فکرت بر نفس صور مفصله افزایه گردد و استعداد قبلی از تعلم ناقص شد و استعداد پس از تعلم تام و چون تعلم حاصل کرد چنین صلاحیت خواهد داشت که چون اتصال بمعقول مطلوب بقلب او خطور کرد و چون نفس بجهت نظر اقبال کرد و جهت نظر رجوع بمبدء و بسبب عقل است بدین عقل شخص متصل میشود و قوه عقل مجردی که فیضان تفصیل در پی آن است بر او افزایه میگردد و چون از آن مبدء اعراض کرد این علم باز از شخص اعراض میکند و این صورت بالقوه می گردد ولی قوه قریب بفعل پس تعلم اول مانند معالجه چشم است و چون چشم صحیح گشت هر وقت خواست نظر بچیزی کند از آن صورتی اخذ کرده و بآن نگاه می کند و اما چون از این چیز اعراض کرد این صورت برای آن بقوه قریب بفعل خواهد بود.

تا هنگامی که نفس فاسی بشری در آن است برای آن مهتم می باشد که عقل فعال را دفعاً قبول کند بلکه حال او همان است که گفتیم.

چون گفته شود که فلانکس عالم بمعقولات است معنای این سخن آن است که هر وقت بخواهد صورت آن معلوم را در ذهن خود حاضر میکند و معنی اینهم این است که هر وقت بخواهد میتواند بعقل فعال اتصال یابد که این معقول را نزد آن بیابد و

همواره این معقول در ذهن آن عالم حاضر نیست که بالفعل بآن بنگرد و نیز حال او مانند حال قبل از تعلم هم نیست .

بتحصیل این قسم از عقل بالفعل که قوه است برای نفس حاصل میشود که آن صورت را هر وقت بخواهد تعقل کند و چون بخواهد بآن اتصال یابد و صورت معقوله بآن فائز شود و آن صورت عقل مستفاد است و این قوه در آن عقل بالفعل که در مابدینطور وجود دارد از حیثی میباشد که نفس میتواند تعقل کند و اما عقل مستفاد عقل بالفعل است از حیثی که کمال است .

اما تصور امور متخیله رجوع نفس است بخزائن محسوسات پس رجوع اولین نظر بفرق است و رجوع دومین رجوع بمرتبۀ سافل است .

اگر نفس از بدن و عوارض بدن خلاصی یافت آنوقت رواست که بعقل فعال اتصال یابد آنهم اتصال تام و در آنجا جمال عقلی و لذت سرمدی را دریابد چنانکه ما در جای خویش در این مسئله گفتگو خواهیم کرد .

تعلّم خواه از غیر متعلّم باشد یا از نفس متعلّم متفاوت خواهد بود .
در عقل قدسی
زیرا برخی از متعلّمین بتصور نزدیکترند بسبب اینکه استعدادی که در آن است و قبل از استعدادی بود که ما گفتیم قویتر است . اگر این امر برای انسان بین خود و نفس باشد استعداد قوی را حدس نامند و این استعداد گاهی در بعضی از مردم شدید میشود بقسمی که احتیاج ندارد بعقل فعال چندان رجوع کند و بتعلّم و تخریج غیر احتیاج ندارد بلکه این شخص دارای استعداد زیادی است و بدین جهت است که استعداد دوم برای آن حاصل است که هر چیزی را این انسان از ناحیه نفس خود میداند و این درجه برترین درجات این استعداد است و این مرتبۀ از عقل هیولانی را باید عقل قدسی نامید و از جنس عقل بالملکه است جز اینکه مرتبۀ آن بالاست و چنین نیست که همه مردم در آن شریک باشند .

بعید نیست که برخی از افعال منسوب باین روح قدسی بواسطۀ قوت و برتری

که دارد برمتخیله فیضان کند و متخیله این فیض را بامثله ای محسوس و بالفاظ مسموع همانطور که اشارتی بآن شد حکایت کند.

از چیزهایی که این مطلب را تحقیق می کند این است که بدیهی است امور معقوله را شخص بتوسط اکتساب حد وسط می کند و این حد وسط از دو راه حصول می شود.

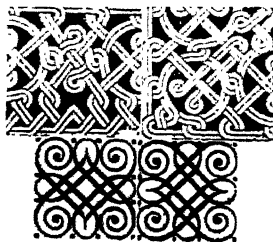
گاهی از راه حدس که فعل ذهن است که بذاته حد وسط را کسب می کند و ذکاء قدرت حدس است و گاهی از راه تعلیم و مبادی تعلیم حدس است زیرا که اشیاء ناچار بحد وسطهایی منتهی می شوند که خداوندان این حدس آنها را استنباط کرده و بمتعلمین واگذار کرده اند پس جائز است که انسان را بنفسه حدس حاصل شود و در ذهن او قیاس بدون تعلم منعقد گردد.

این امر از اموری است که کمأ و کیفاً متفاوت است اما تفاوت کمی آن این است که برخی از افراد مردم را شماره حدس وسط بیشتر از دیگری است و اما در کیف بعضی از بشر زودتر حدس میزنند و زمان کمتر لازم دارند.

چون این تفاوت بحدی منحصر نیست بلکه دائماً زیادت و نقصان می پذیرد و در طرف نقصان بشخصی میرسد که هیچ حدس ندارد پس باید در طرف زیادت هم بشخصی رسد که فرهمه امور یادرا اکثر آن دارای حدس باشد و نیز باید بشخصی رسد که از همه مردم سریع الحدس تر باشد و ممکن است که فردی از بنی آدم بشدت صفا و شدت اتصال بمبادی عقلی تأیید نفس شده باشد که دائم حدس استعمال کند و از عقل فعال دائم القبول باشد و صورتی که در عقل فعال است یادفعتاً یا قریب بدفعه در آن شخص مرتسم شود.

ولی نه ارتسام تقلیدی بلکه مشتمل بر ترتیب حدود وسطی باشد زیرا تقلیدیات در اموری که باید این امور باسباب خود شناخته گردند یقینی و عقلی نیست و

این امریک قسم و سهمی از نبوت است بلکه برترین قوای نبوت است و اولی این است
که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو برترین و بالاترین مراتب قوای نفس
بشری است .



فصل هفتم

در شمارش روش های موروث از پیشینیان در امر

نفس و در اینکه آیا يك نفس است یا بیشتر

و تشخیص قول حق از آراء مذکور

آراء مشهور در ذات نفس و افعال آن مختلف است یکی این است که گفته اند ذات نفس يك چیز است و تمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد .

پاره ای از این قوم گفته اند که نفس بذات خود عالم است و همه چیز را میداند و فقط حواس و آلات برای این مدرکات را بآن نزدیک می کنند که بآنچه در نهاد اوست متنبه گردد .

دسته ای دیگر از ایشان گفته اند که این تشبیه برای نفس بر سیل تذکر و یاد آمدن است و نفس را عارض شده که علوم خود را فراموش کند و باینوسیله فراموش شده ها را یاد می آورد . از طائفه اول دسته ای بر این شده اند که نفس یکی نیست بلکه متعدد است و نفسی که در بدن واحد است مجموع نفوس حاسه و دراکه و نفس غضبیه و نفس شهوانیه است و پاره ای از این قوم نفس شهوی را خود نفس غذائی دانسته و قلب را جایگاه آن دانسته اند و برای قلب شهوت غذا و تولید قائل شده اند و دسته ای از این قوم میگویند که تولید برای جزئی از اجزاء نفس است که در مرد و زن بانسین افاضه می گردد .

پاره ای دیگر از ایشان گفته اند که نفس يك ذات است و این قوا از آن افاضه

شده و هر قوه بفعلی اختصاص دارد و آنچه زا که نفس از امور مذکوره انجام می دهد یاری این قوا می باشد .

کسانی که می گویند نفس یکی است و بذات خود فعال است بهمان دلیلی که اصحاب مذهب اخیر احتجاج کرده اند احتجاج می کنند سپس گفته اند که چون نفس یکی باشد و غیر جسم محال است که در آلات منقسم شود و متکثر گردد زیرا در این وقت صورت مادی می گردد .

باینکه نزد این قوم ثابت شده که نفس جوهری مفارق است و در اینجا از شمار استدالات آنها نیازمند هستیم و این قوم گفته اند که نفس بذات خود هر چه را باید بکند می کند .

آن دسته از ایشان که گفته اند نفس بذاته علامه و دانا می باشد چنین استدلال کرده اند که اگر نفس جاهل و فاقد علوم باشد این جهل و فقدان یا برای ذات و گوهر آن است و یا برای امری است که آنرا عارض گشته . چنانچه این جهل برای جوهر نفس باشد محال است که بتواند چیزی را بداند زیرا زوال صفت ذاتی و لازم ممتنع است و اگر این جهل برای نفس عارض است عارض بامری که موجود برای شئی بوده عارض می گردد پس برای نفس موجود بود که اشیاء را بداند لکن بسببی آنرا عارض شد که نداند پس سبب برای ندانستن آن سبب میشود نه برای دانستن و چون این اسباب عارضه را کنار بگذاریم امری که در ذات او بود باقی میماند و این بود که بداند

و چون دانستن ذاتی نفس شد چگونه میشود بسببی از اسباب نفس عارض شود که نداند با آنکه نفس امری بسیط و روحانی است و منفعل نمی گردد بلکه جائز است که در نزد نفس علم باشد و نفس از آن اعراض کند و بجز دیگر مشغول شود و چون متنبه شد بداند و معنای تنبه این است که بذات خود برگردد و بطبیعت خود رجوع کند آنوقت خواهد دید که ذاتش بهر چیزی عالم است .

آنانکه بیاد آمدن معلومات نفس قائل بوده و اصحاب تذکر ناهیده میشوند اینطور

احتجاج کرده اند که اگر نفس وقتی عالم نبود که اکنون آنرا فراهموش کرده و در پی آن می رود آنوقت چون بمطلوب خود ظفریافت نخواهد دانست که این مطلوب او بوده مانند طالب بنده ای که گریخته باشد و ما از ذکر این عقیده و نقض آن در جای دیگری فارغ شدیم .

آنانکه نفس را بسیار دانسته اند چنین دلیل آورده اند که چگونه مامی توانیم بگوئیم که همه این نفوس يك نفس است با اینکه شما نبات را می بینید که دارای نفس شهوانی است یعنی نفسی که در این فصل ذکر کردیم و نبات را نفس مدرکه و حساسه و تمیز نیست پس ناچار این نفس نباتی چیزی است که غیر از این نفوس برای خود بطور انفراد موجود است و سپس حیوان را می بایم که دارای نفس حساسه است و در او نفس نطقی نیست پس این جانهای بهیمی نفس جداگانه خواهد بود و چون این جانها در انسان مجتمع شد میدانیم که در انسان نفس های متبائن و مختلف الذات جمع شده و بعضی از این نفوس از برخی دیگر گاهی قابل مفارقت است و بدین سبب است که هر يك از این نفوس بجائی اختصاص یافته اند و جایگاه برای ممیزه دماغ است و جایگاه نفس غضبی حیوان قلب است و موضع نفس شهوانی کبد میباشد .

این بود مذاهب مشهور در امر نفس و جز مذهب اخیر که در بدو فصل شمرده شد صحیح نیست پس ما صحت این عقیده را بیان کنیم بعد از آن به حل شبهی که وارد ساخته اند رو آوریم .

در تشخیص رای
صحیح از آراء
مذکور
گوئیم : از سخنانی که ما گفتیم آشکار شد که افعال متخالف بقوای متخالف است و هر قوه از نظر اینکه قوه است بر فعل اول که از آن صادر میشود قوه خواهد بود پس قوه غضبی از لذات منفعل نمی شود و نیروی شهوانی از اشیائی که سبب ایذاء شخصند و از آنچه این دو قوه متأثر میشوند قوه مدرکه متأثر نمی گردد و هبچکدام از این دو قوه برای صور مدرکه قابل نیستند که بتوانند صور مدرک را تصور کنند

چون این اصل مقرر شد گوئیم : باید برای این قوا را جامعی باشد که همه آنها را جمع کند و نسبت آن چیز باین قوا مانند نسبت حس مشترك بحواس باشد که از پستان او شیر میخورند زیرا ما یقین میدانیم که قوا برخی برخی دیگر را مشغول میکنند و پاره‌ای پاره‌ای دیگر را استعمال میکنند و این مطلب در گذشته دانسته شد و اگر یک جامعی نباشد که آنها را بکار بندد و ببعضی از بعضی دیگر اشتغال یابد و دسته‌ای را استعمال نکند و بکار نبندد پس بهیچ وجه نباید پاره‌ای از این قوا پاره‌ای دیگر را از فعل خود باز دارد و از آن منصرف شود زیرا اگر فعل قوه‌ای از قوا را بقوه دیگری اتصال نباشد و اگر آلت و محل و امری که همه را جمع کرده مشترك نباشد آن قوه را از کار خود باز نمی‌دارد باینکه مامی بینیم که احساس شهوت برمی انگیزاند و قوه شهوانی از محسوس از حیثی که محسوس است انفعال می‌یابد پس اگر از حیثی که محسوس نیست منفعل گردد البته انفعال آن مثل انفعال حس از این محسوس نخواهد بود و گرنه باید که خود قوه شهوی حس کند و جائز نیست که این دو قوه یکی باشند .

پس آشکار شد که این دو قوه برای يك حقیقتند و بدین سبب است که صحیح است گفته شود چرن ما احساس کردیم اشتها یافتیم یا اینکه چون فلان امر را دیدیم غضب کردیم .

این شئی واحد که قوا در آن جمع میشوند چیزی است که هر يك از مامی داند که ذات آن است تا اینکه صحیح باشد که گفته شود که چون احساس کردم اش روانیست که این شئی جسم باشد زیرا :

نفس در حالی که
 اولاً - برای اینکه جسم از نظر اینکه
 واحد است مجموع لازم نمی‌آید که مجمع این قوا باشد و گرنه هر جسمی
 قوای متفرق است
 باید چنین باشد بلکه جسم برای امری چنین می‌گردد که
 آن امر جامع اول این قوا میباشد و از حیثی که آن مجمع این قوا میباشد غیر جسم است
 و آن نفس است .

ثانیاً - معین شد که جائز نیست پاره‌ای از این قوا جسمانی و جاگیر در جسم باشد و اگر باهم شك کنید و بگوئید اگر جائز باشد که این قوا برای يك چیز باشند باینکه همه باهم در آن يك چیز جمع نمی‌شوند زیرا پاره‌ای از آنها در اجسام حلول میکند و پاره‌ای دیگر در جسم حال نیست پس باهمه افتراق که بایکدیگر دارند بدون اینکه دارای يك صفت باشند منسوب بیک چیز خواهند بود ما در جواب این شك میگوئیم که بهتر آن است که هم اکنون چنین باشند و همه آنها منسوب بجسم و جسمانی شوند.

بیز در پاسخ این اشکال گوئیم : این چیزی که جسم نیست جائز است که منبع قوا باشد و پاره‌ای از این قوا در آلت از او بخشوده و فائض گردد و پاره‌ای دیگر بذات آن اختصاص داشته باشد و همه این قوا بنوعی از اداء و رسانیدن بآن ذات مودی شوند و آن دسته از قوای آن نفس که در آلت هستند در مبدئی جمع گردند که این مبداء آنها را در آلت جمع کرده باشد و معدنك از ذاتی که غنی و بی نیاز از آن است چنانکه حال آن ذات را سپس در حل شبهه ذکر می‌کنیم فائض باشد.

اما نمیشود که همه این قوا فائض از جسم باشند زیرا نسبت قوا بجسم بر سیل فیضان نیست بلکه بر سیل قبول است.

ثالثاً - زیرا این جسم یا جمله بدن است پس باید که چون چیزی از آن ناقص شد شعور ما بذاتمان کمتر گردد باینکه چنین نیست زیرا من من هستم اگر چه نشناسم که من را دستی یا عضوی یا اعضاء دیگر است چنانکه در مواضع دیگر گذشت بلکه گمان میکنم این اعضاء همه توابع می‌هستند و معتقدم که این آلات سواى منند و در جایی از آنها استعمال میکنم که اگر این نیاز مندیها نبود احتیاج باین اعضاء نداشتم و من من میباشم و آن اعضاء نیستم.

اکنون برگردیم بآنچه در پیش گفته بودیم.

گوئیم : اگر انسان يك مرتبه آفریده شود و اعضاء او از هم دور باشند و آن اعضاء را

چنین روی دهد که جس نکند و آن اعضا هم با الوهتلی نشوند و صدائی هم نشنود این انسان بوجود اعضا خود جاهل خواهد بود ولی اینت خوشرایک چیز میداند باینکه تمام این اعضا جاهل است پس مجهول عین معلوم نیست و این اعضا برای ما جز لباسی بیشتر نیستند که چون همواره با ما بوده ما آنها را مانند اجزائی برای خود میپنداریم و چون بخواهیم که خود را تعقل کنیم با وضعی که لباس پوشیده ایم تخیل میکنیم نه برهنه و سبب این است که ملازمت لباس با ما بطور دوام میباشد ولی در لباس عادت کرده ایم که گاهی آنرا کنده بکنار بگذاریم ولی در اعضا چنین عادت نکرده ایم بدین جهت گمان ما که اعضا اجزاء ما هستند از گمان ما که لباس ما اجزاء ما هستند شدیدتر و بیشتر است .

اما اگر این جسم همه بدن نباشد بلکه عضو مخصوصی باشد پس آیا این عضو آن چیز است که من معتقدم که آن عضولذاته من هستم و یا معنای اینکه من معتقدم آن عضو من هستم این نیست که من عین آن عضوم هر چند که برای او از بودن عضوی ناگزیر است . اگر هویت من ذات همین يك عضو باشد و این عضو قلب یا دماغ یا چیز دیگری یا عده ای اعضا باشد که هویت آن عضو با هویت مجموع این اجزاء چیزی باشد که من شعور یافته ام که او من است لازم می آید که چون من بخود شاعر شوم بدین شی هم شاعر باشم زیرا جاتر نیست که يك چیز از جهت واحد هم دانسته شود و هم دانسته نشود باینکه چنین نیست و من بتجارب و احساس و شنیدن میدانم که مرا قلبی و دماغی است پس این عضو بالعرض من هستم و مقصود از آنچه من از خود می شناسم آنست که هوقتی میگویم من احساس کردم و من تعقل کردم و من کاری کردم همه این افعال را بپذیری رجوع می کنم که آنرا من نام نهاده ام و اگر گوینده ای بگوید که تو نیز نمیدانی نام آن من نفس است گوئیم : من پیوسته بمعنائی که آنرا نفس نام نهاده ام مشعرم

انسان خود را بدون
جسم تصور میکند

ولی این را نمی دانم که اسم این حقیقت نفس است و چون مقصود از نفس را فهمیدم می فهمم نفس آن چیز است و

آن است که آلات محرکه و دراکه را استعمال می کند و تا هنگامی نمی دانم که این

حقیقت نفس است که معنای لفظ نفس را ندانسته‌ام ولی حال قلب و دماغ اینطور نیست و من معنای قلب و دماغ را می‌فهمم ولی خود اینها را نمی‌دانم و من چون مقصودم از نفس چیزی باشد که آن هویتی است که مبداء این حرکات و ادراکات است که برای من است و مبداء همه این کارها است و این نفس یادر حقیقت من هستم یا اینکه اوست که این بدن را استعمال می‌کند و گویا دیگر من اکنون نمی‌توانم که شعور بمن را بتهنایی از شعور باینکه او این بدن را استعمال می‌کند و مقارن با بدن است تمیز دهم.

و اما آیا این حقیقت جسم است یا جسم نیست نزد من واجب نیست که جسم باشد و برای من این حقیقت جسمی از اجسام متخیل نمی‌گردد بلکه فقط وجود هستی این هویت برای من بدون جسمیت تخیل می‌شود پس از راهی دانستم که آن جسم نیست زیرا باینکه من این حقیقت را فهمیدم جسمیت آن را ندانستم و پس از اینکه معنای جسم را تحقیق کردم هر چه معنای جسمیت را بدین چیزی که مبداء این افعال است عرضه داشتم روان بود که این شیء جسم باشد.

پس سزاوار این است که تمثیل این حقیقت در نفس چیزی باشد که باین ظواهر مخالف باشد و سبب اینکه من بغلط می‌خواهم نفس را جسم بدانم این است که پیوسته آنرا مقارن با آلات می‌بینم و مدام آلات را مشاهده می‌کنم که افعالی از آن آلات صادر میشود بدینجهت گمان می‌کنم آلات مانند اجزاء من هستند و چون در چیزی غلط شد نباید در آن حکم کرد بلکه پس از تعقل باید محکم کرد و نیز لازم نمی‌آید که چون من خواستم طالب وجود این حقیقت شوم و بدانم که آن غیر جسم است بطور جهل مطلق بر این هویت جاهل باشم بلکه فقط غافل از آن خواهم بود و بسامنی شود که علم بیک چیز نزدیک است ولی از آن غفلت می‌شود و داخل در حد مجهول گشته و از راهی دور تر طلب می‌گردد و بساهم می‌شود که علم قریب جاری معجرات تنبیه است و با اینکه مؤنت و مشقت در حصول آن خیلی کم است بکلی مثل چیزی میشود که از میان رفته و مشخص بر آن بعلمت ضعف فهم متفطن نمی‌شود و نیازمند می‌گردد که

پرای کسب آن راه دورتری برود .

پس از این مطالب آشکار شد که این قوارا مجمعی است که همه این نیروها بآن مؤدی می‌شوند و او چه شریک باجسم باشد چه غیر شریک فرقی نمی‌کنند چون صحت این عقیده را مبرهن ساختیم پس باید بدجل شبهه های مذکور بپردازیم .

امادرحل شبهه اول می‌گوئیم واجب نیست که چون نفس حقیقتاً واحد باشد دراعضاء مختلف از آن نیروهای گوناگون افاضه نشود بلکه جائز است که اولین چیزی که از آن در بزر و منی افاضه شود قوه انشاء و ایجاد باشد و بر حسب موافقت افعال آن قوا اعضائی را انشاء کند و هر عضوی برای پذیرفتن قوه خاصه استعداد یابد که از نفس بر آن افاضه شده و اگر چنین نبود آفرینش تن برای روان معطل بود . اما آنکس که شك کرده و نفس را بذاته عالم و دانا دانسته این شك هم باطل است زیرا واجب نیست که چون جوهر نفس بذاته خالی از علم بود وجود علم برای آن محال باشد چونکه فرق است میان اینکه گفته شود که جوهر روان باعتبار ذات خود علم اقتضاء کند و میان این قول که جوهر ذات شیئی اقتضاء می‌کند که نداند و لازم شدن جهل با هر يك از این دو قول مختلف است .

اگر مسلم بدانیم که نفس بجوهر خود جاهل است مقصود ما این است که چون افراد یابد و سببی از خارج بدان متصل نگردد جهل آنرا لازم می‌شود نه بشرط جوهر بتنهائی .

و مراد ما از این قضیه آن نیست که جوهر نفس جوهری است که عاری از جهل نیست و اگر هم مسلم نداریم و بگوئیم که این جهل امری است عارض بر آن واجب نیست که چنین عارضی بر امر طبیعی عارض باشد زیرا وقتی ما بگوئیم: که چوب خالی از صورت تخت بودن است این خلو برای چوب امری ذاتی نیست بلکه امر عارضی است و زوال آن جائز است و این گفتار مثل این است که شما بگوئید در چوب صورت تخت بودن باشد و ازین رفته باشد و یکی از محالات این است که این شخص شكاک

می گوید که شئی بذات خود برمی گردد زیرا هیچوقت چیزی از ذات خود غائب نمیشود بلکه از افعال خود که مختص بذات اوست و بذات این او این افعال تمام میشود غائب می گردد و این مطلب بطور مجاز و توسع گفته میشود زیرا این افعال برای او موجود نیست بلکه اصلا وجودی ندارد اما ذات شئی چگونه میشود که برای خود موجود نباشد و این افعال جز آنوقتی که نفس آنها را ایجاد می کند موجود نیستند پس نفس حتی از افعال خود غائب نیست و اما ذات شئی برای شئی غائب نیست و هرگز هم بدان رجوع نمیکند . اما احتجاج اصحاب تذکر را در صنعت منطبق نقض کردیم .

اما آن دسته که نفس را تجزیه کرده اند مقدمات باطل در قیاس خود بکار برده اند .

یکی از این مقدمات آن است که نفس نباتی بطور مفارق از نفس حاسه یافت می شود پس باید که در انسان چیز دیگری غیر از آن باشد و این مقدمه سوفسطائی است زیرا مفارقت از چند راه قابل تصور است و آنچه در این مبحث بآن احتیاج داریم دو چیز از آن است .

یکی مفارقتی است که رنگ را از سفیدی و حیوان را از انسان توهم میشود زیرا طبیعت رنگ در غیر سپیدی و حیوانیت در غیر انسان یافت میشود بدینطور که هر یک فصل دیگری بگیرند .

گاهی مفارقت توهم میشود که چنانکه سپیدی از جسمی که شیرین است مفارقت می یابد و دانسته میشود که شیرینی و سپیدی دو قوه مختلف هستند که در یک چیز جمع نمی شوند .

سزاوارترین مفارقت نفس نباتی از نفس حاسه قسمت اول است .

بیان مطلب آنکه نفس نباتی موجود در درخت خرما با قوه نامیه ای که در انسان است البته در نوع شرکت ندارند زیرا آن قوه نامیه در نخل صلاحیت ندارد که البته بنفس حیوانی مقارن شود و نیز قوه نامیه ای که در حیوان است صلاحیت ندارد نفس نخلی را

مقارن گردد ولی این دو قوه را يك معنای جامع است و آن این است که هر يك از این دو تغذیه و نمو و تولید می کند اگرچه پس از این شراکت در معنای جنسی بفصل مقوم که برای نوع آنست، نه بعرض، از یکدیگر انفصال می یابند و آن معنی که در هر دو اینها موجود است برای قوه نباتی انسان جنس می باشد و بجهتی از معنای جنسی مفارقت می جوید و مامنع نمیکنیم که جنس این قوا برای اشیاء دیگری یافت شود و از این مطلب لازم نمی آید که این قوا در انسان برای نفس واحد جمع نشود و نیز از این کلام لازم نمی آید که طبیعت نامی که در حیوان است بر نفس حیوانی که آنراست حمل نشود تا اینکه نفس حیوان او همان قوه باشد چنانکه انسان در حصه و قسمت خود از جنس حیوانیت چیز دیگری نیست و این مطلب برای شما در منطق تحقیق شد.

پس واجب نیست که نفس نباتی که در انسان است غیر از نفس حیوان باشد تا چه رسد باینکه قوای نفس واحد باشند و دیگر لازم نیست که نباتیتی که در انسان است بنوع خود از انسان مفارق یافت شود پس دلیل این قوم برای اثبات عقیده آنان کافی نیست زیرا که بنوع خود مفارقت نمی جوید بلکه بجنس خود مفارقت می جوید.

معدلك قبول کنیم که قوه نباتی که در حیوان است بانیروی حیوانی او مخالف است و هر يك از این دو نوعی محصل و بنفسه متفرد فرض شود که یکی از این دو دیگری نیست و بر دیگری هم مقول نمی گردد تازه مانع این نیست که این دو قوه باهم در حیوانیتی که برای نفس حیوان است نباشند چنانچه وقتی رطوبت در غیر هوا یافت شود و مقارن با حرارت نباشد از این امر لازم آید که رطوبت و حرارت در هوا برای صورت واحد یا برای ماده واحد نباشد و واجب نیست که چون حرارتی یافت شود که از حرکت صادر نشده باشد بلکه از علت دیگری صادر یافته است لازم آید که حرارت در موضع دیگر تابع حرکت نباشد.

گوئیم ممتنع نیست که این قوا بنوع متغایر باشند و نیز بذاتی واحد که این قوا در او هستند منسوب گردند و اما کیفیت تصور این مطلب آن است که اجسام عنصری

را صرفیت تضاد از قبول حیات منع میکند و هر چه در دوری از تضاد سعی کنند و رو بتوسطی آورند که ضد نداشته باشد باجسام سماوی شباهت می‌رسانند و از این رواستحقاق می‌یابند که نیروی زندگی از جوهر مفارق بر آنها افزایه شود و هر چه که بتوسط نزدیکتر شوند بیشتر قبول حیات می‌کنند تا اینکه بغایتی برسند که نزدیکتر از آن بتوسط تصور نشود و دیگر نشود دو طرف تضاد را از آن بیشتر هدم نمود در این هنگام جوهری که بجوهری مفارق شبیه است قبول می‌کند چنانکه جوهر سماوی اینطور است و در این هنگام آنچه که در غیر آن از مفارق پیدا شود و حادث گردد از نفس این جوهر مقبول که جوهر مفارق بآن اتصال یافته حادث می‌گردد .

از برای مثال این مطلب در طبیعیات توهم کنیم که در جای جوهر مفارق آتش یا آنتاب باشد و در جای بدن جرمی باشد که از آتش متأثر می‌گردد و فرض می‌کنیم که این جسم کره ای باشد و در جای نفس نباتی تسخین این کره باشد از آتش و در جای نفس حیوان روشن شدن این کره از آتش باشد و در جای نفس انسانی اشتعال این کره باشد .

گوئیم : این جرم متأثر مانند کره اگر وضعش از این موثر وضعی باشد که قبول اشتعال و روشن شدن نکند بلکه تنها طوری باشد که قبول تسخین کند جز تسخین را قبول نخواهد کرد و اگر وضع آن اینطور باشد که جرم نیر با نسبتی که بآن یافته علاوه بر قبول تسخین آن را هم روشن کند پس ضوئی که از آن مفارق بر این میتابد علت تسخین و اضاؤه آن میشود چنانکه شمس شعاع خود تسخین و روشن میکند سپس اگر استعداد شدیدتر شد و چیزی باشد که صلاحیت اشتعال داشته باشد از مؤثری که صلاحیت دارد بقوت و شعاع خود اشتعال دهد البته این شعله جرمی شبیه بمفارق پدید می‌آورد و این شعله با مفارق علت نور پاشی و تسخین می‌شوند حتی اگر بتنهائی بماند امر اضاؤه و تسخین تمام می‌گردد .

و نیز ممکن است که تنها تسخین یافت شود یا فقط تسخین و اضاؤه بطور جداگانه و یکی از این دو که متأخر است علت باشد که متقدم از آن افزایه

شده باشد و چون با هم جمع شدند هر کدام را که متاخر فرض کردیم برای متقدم نیز
مبداء خواهد بود .

و متقدم از آن فائض خواهد شد پس باید حال قوای نفسانی را اینطور
تصور کرد و چون در فنون متاخر در حیوان گفتگو خواهیم کرد این مطلب را بیشتر
شرح خواهیم داد .



فصل هشتم

در بیان آلانی که برای نفس است

اکنون سزاوار است که در آلانی که

برای نفس است گفتگو کنیم

گوئیم: حکما در شمار اعضای که قوه رئیسه هستند و نفس بآن تعلق گرفته افراط و تفریط کرده اند بحدی که از اعتدال خارج شده و کارشان بلجاجت کشیده و هریک از دو دسته برای صحت عقیده خود دلائلی آورده اند.

بیشتر از همه آن دسته راه غلط پیموده اند که نفس را ذاتی واحد دانسته و بسا این حال گفته اند که اعضا رئیسه زیاد است و چون با فلاسفه ای که قسائل بتکثر نفس بوده اند مخالفت کرده اند و بوحذت نفوس معتقد بوده اند ندانستند که بسا دانستن این اعتقاد لازم می آید که عضو رئیسه رایکی بیشتر ندانند و آن عبارت از عضوی خواهد بود که نفس اولاً بآن تعلق گیرد و اما اشخاصی که نفس را متکثر دانسته اند نمی توانند که از برای هر جزئی از نفس مرکزی بخصوص قائل شوند.

گوئیم: مرکب اول برای قوای نفسانی بدن، جسم لطیفی است

در تعریف روح
بخاری

که روح نام دارد و در منافذ بدن نفوذ می یابد و این جسم روح

نامیده می شود و اگر قوای نفس متعلق بجسم، بطور حمل شدن

نفوذ در جسم نمی کرد بستن راههای نفوذ، قوای محرکه و حاسه و متخیله را حبس نمی کرد

با اینکه نزد مردمی که تجارب طبی دارند آشکار است که بطورحس ظهور میشود . نسبت این جسم لطیف که روح نام دارد بلطافت اخلاط و بخار اخلاط نسبت اعضا است بکثافت اخلاط و این جسم را مزاجی مخصوص است که بحسب اختلافی که در آن واقع می شود تغییر می یابد و بوسیله این اختلاف برای قوای مختلف حمل می شود و آن اندازه از مزاج که برای غضب صلاحیت دارد با آن صلاحیت اشتها و حس ندارد و آن مزاجی از این جسم که برای روح باصره صلاحیت دارد برای روح محرکه صلاحیت ندارد و اگر مزاج یکی بود و قوای مستقر در روح هم یکی بود و افعال آن هم یکی می آید .

چون نفس یکی است پس باید که تعلق اول آن ببدن بیاری این روح باشد و بیاری این روح بدن را تدبیر کند و غذا دهد .

اولین عضوی که در جنین متکون می شود قلب است که ما را علم تشریح باین مطلب راهنمایی می کند و بزودی این مطلب را در کتاب حیوان شرح خواهیم داد .

پس باید که تعلق اول نفس بقلب باشد و جائز نیست که اول بقلب سپس بدماغ تعلق یابد زیرا چون نفس با اولین عضو تعلق گرفت بدن دارای نفس می شود و ناچار عضو دوم را بتوسط عضو اول تدبیر می کند پس نفس حیوان را بقلب زنده می دارد ولی جائز است که قوای افعال دیگر از قلب باعضاء دیگر افاضه شود زیرا که باید قیض و بخشش از نخستین چیزی که بآن تعلق گرفته صادر شود تا اینکه در نتیجه دماغ اولین عضوی باشد که مزاج روحی که صلاحیت دارد حامل قوای حس و حرکت باعضاء شود در آن تمام گردد تا افعال اعضا از اعضا صادر شود حال گبد بقیاس بقوای تغذیه چنین است و با آنکه قالب مبداء او است و از آن باعضاء روح پخش می کند فعل او در اعضا دیگر است .

چنانکه مبداء حس نزد مخالفین این دسته دماغ است ولی افعال حسی بدماغ و در دماغ نیست بلکه مبداء قوای مختلف صلاحیت ندارد که از همان معدن هم افعال

صادر شود و باید که در آلات مختلف متنوع گردد و آن آلتی باشد که پس از این عضو نوعی آفرینش بیابد و چنانکه در کتاب حیوان خواهی دانست از این عضو بدان قوه که با مزاج این نوع و استعداد آن ملائم باشد افزوده گردد تا اینکه برای عضوی که مبداء است ثقلی نباشد بدینجهت است که برای دماغ غضب و برای کبد آورده خلق شده و اعم از آنکه دماغ یا کبد دو مبداء نخستین برای حس و حرکت و تغذیه باشند یا دو مبداء ثانی چون از قلب قوه تکوین و تخلیق بدماغ افزوده گشت دماغ تکوین می یابد و ممکن است که دماغ از خود آلتی ارسال کند که از قلب حس و حرکت بگیرد یا اینکه قلب بدماغ آلتی بفرستد که بتوسط آن حس و حرکت بآن نفوذ کند پس باین سبب نباید که در آفرینش عصب مضایقه واقع شود خواه مبداء آن از قلب باشد یا از دماغ و بزودی معلوم خواهد شد که کدام مبداء اند و ما مسلم بدانیم که مبداء عصب از دماغ است و از قلب استمداد می جوید و کبد رانیز عروقی است که غیر کبد بآن مدد می یابد و کمک می جوید .

پس واجب نیست که عضوی که مبداء قوت در آن است اولین افعال قوه نیز در آن باشد و نیز لازم نیست این عضو آلت برای افعال این قوه باشد بلکه جائز است که آلت در آن برای استمداد از چیز دیگری خلق شده باشد و پس از اینکه خلق شد استمداد جوید یعنی که دماغ اولین دفعه که خلق می شود مبداء حس و حرکت بالفعل در آن نباشد بلکه فقط مستعد باشد که بنوعی برای اعضائی که بعد از آن است مبداء شود و این کار وقتی است که پس از آنکه استمداد از غیر برای آن خلق شد آنوقت استمداد از آن غیر جوید و چون عصبی که بقلب برود برای او آفریده گشت حس و حرکت را از قلب استمداد یابد .

و ممکن است دماغ تا این منفذ آفریده گشت تکون یابد پس دیگر هیچگونه دلیلی برای نفوذ آن از دماغ بقلب نخواهد بود بلکه همانطور که دماغ آفریده میگردد از همان ماده چیزی خلقی شود که بقلب برود و از قلب حسی و حرکت را استمداد جوید

با آنکه روئیدن این عصب از دماغ و آمین آن از دماغ بقلب بآن اندازه ظهور ندارد که آنکس که مدعی است عصب بین دماغ و قلب از دماغ بقلب می آید نه از قلب بدماغ می گوید چنانکه موقتی در طبیعت حیوان گفتگو کنیم در کتاب چوآن در این مبحث بحثی طولانی خواهیم کرد که شافی و مقنع باشد.

گوئیم محال نیست که مبداء وجود قوه که در عضو است از این عضو عضو دیگر نفوذ کند و در آنجا قوه تمام شود و استکمال یابد سپس بآن عضواول باز گردد و آنچه را گرفته پس دهد زیر غذا، از معده بکبد می رود و چون بآنجا رسید معده را در عروقی که از طحال و اجوف برانگیخته می شود غذا می دهد و بمعده باز میگرد (۱)

این قول هم بدنیست که بگوئیم مثلا مبداء قوه از قلب منبعث می گردد و قوه بطور تمام و کمال در قلب نباشد سپس بعد از آنکه در عضو دیگری کامل شد و بتمام رسید و در عضو دیگری استکمال یافت بقلب افاده شود.

حال حس مشترك چنین است، زیرا مبداء قوه حاسه جزئی از آن است سپس از راه فائده بر آن می گردد باینکه خود حس قلب بخصوص لمس از آن حس دماغ اعظم است زبدهین جهت است که دردهای آن تحمل نمی شود و ممتنع نیست که قوا در غیر مجاری خود بواسطه تصادف موادی که آنباراشدید و قوی کندها شد و اقوی کردند نزدیکتر یقین این است که قوه اطراف اوتار بجنب از قوه اوائل اوتار که پهلو عصب درمی آیند سخت تر باشد.

پس قلب مبداء اول است که از آن بدماغ قوایی افاضه میشود و پاره ای از این قوا کارشان درد دماغ و اجزاء دماغ تمام میشود مانند تخیل، تصور، و غیره و پاره ای از دماغ باعضائی که خارج از آنند افاضه میشود چنانکه بکاسه چشم و عضلات محرکه

۱ - یعنی غذا از معده نفوذ در کبد می کند و باز از کبد بخود معده برمی گردد.

افاضه می شود و از قلب بکبد قوه تغذیه افاضه میشود پس از کبد بتوسط عروق بجمع بدن افاضه میشود و قلب را غذا میدهد.

پس مبداء قوه از قلب است و عیداء ماده از کبد.

اما قوای دماغی بصر بر طوبت جدیدید که مانند آب

آلات قوای ظاهری

صاف است و صور مبصرات را قبول میکند و بروح با صره میرساند تمام می شود و ابصار در ملتقای عصب منجوف انجام می گیرد چنانکه در تشریح بیان شد.

اما شامه - بدوزائده مقدم دماغ که مانند دو نوک پستان هستند انجام می گیرد.

ذائقه - با عصاب دماغی که بزبان و حنك می آید و قوه حس و حرکت بآنها می دهد تمام میشود.

شنوائی با عصاب دماغی که بصماخ می آید و سطح محیط دماغ را می پوشاند انجام می یابد.

لمس با عصاب دماغی و نخاعی که در همه بدن پراکنده است انجام می گیرد.

بیشتر عصب حس از مقدم دماغ است زیرا مقدم دماغ نرم تر است و نرمی در حس سودمند تر است و مقدم دماغ هر چه روپشت و بنخاع آورد سخت تر میشود تا نخاعی را که باید بتدریج نازک شود بصلابت آنرا کمک کند.

بیشتر عصب حرکت که از دماغ است از مؤخر دماغ روئیده میشود زیرا مؤخر دماغ سخت تر است و سختی در حرکت سودمند تر است و بر حرکت بیشتر کمک و اعانت میکند و عصبیکه برای حرکت است در بیشتر اوقات عضله از آن متولد میشود و چون از عضله تجاوز کرد از آن اعصاب و از رباطات اوتار یافت میشود و بیشتر اتصال اطراف آنها با ستخوان هاست و در پاره جایها بغیر عظام نیز متصل میشود و گاهی خود عضله بعضو محرك بدون توسط و ترو نخاع متصل میگردد و نخاع که مانند جزئی از دماغ

است در سوز آلهای ستون فقرات نفوذ میکند برای اینکه آنچه از عصب که در اعضاء میرود از او دور نباشد بلکه بهر جای نزدیکی که احتیاج دارد عصب از خود بفرستد .

اما قوه مصوره و حس مشترك ایرادو در روحیکه در مقدم است و در تجویفی است جای گیر هستند .

واز اینجهت در مقدم دماغ جلو گیر شدند تا بر حواسیکه بیشتر آنها از مقدم دماغ منبعث می شود اطلاع یابند و قوه حفظ و فکر در دو تجویف آخر دماغ جای گیر شده اند و از اینجهت جایگاه ذاکره در عقب دماغ قرار گرفت تا اینکه مکلن روح مفکره میان خزانه صورت و خزانه معنی باشد و مسافت میان این دو یکی باشد و سلطنت آن در وسط دماغ باشد و بر همه دماغ مستولی گردد چنانکه گفته شد جایگاه حافظه که قوه ذکر و ذاکره نیز نام دارد در پس دماغ است

و نیروی وهم بر همه دماغ مستولی است و سلطنت او در وسط دماغ است سزاوار تر و بجاترین شکی که می تواند کسی ایراد کند این است که بگوید : چگونه صورت کوهی بلکه صورت عالمی در آلت کوچکی که قوه مصوره را حمل کند مصور می گردد

گوئیم: احاطه و اطلاع با تقسام اجسام با جزاء غیر النهایه ما را از مؤنت پاسخ این شك آسوده می کند و چنانکه صورت عالم در آئینه کوچکی مرتسم میشود در حدقه نیز مرتسم میگردد بدینطور که آنچه در این دو مرتسم میشود مطابق اقسام آن انقسام یابد زیرا جسم صغیر بتوازی جسم کبیر از حیث عدد و شکل منقسم میشود اگرچه این دو قسم در مقدار مخالف اند و حال ارتسام صورت خیالی در مواد خود چنین است سپس نسبت آنچه صورت خیالی در آن ارتسام می یابد در کوچکی و بزرگی این محل ارتسام مانند نسبت این دو چیز از خارج باشد در عظم و صغر آنها با مراعات تشابه در بعد

اما قوه غضب و آنچه متعلق بدان است احتیاج بعضوی غیر از مبداء که قلب است ندارد زیرا فعل آن يك فعل است و با مزاج حرارت شدید ملائم است و بدان احتیاج دارد و چون

غضب گاه گاه روی میدهد تاثیر آن مانند تاثیر فکر و حرکت متصل نیست تا اینکه از اشتعال مفرط آن ترسیده شود زیرا که غضب امری است که با اتفاق روی میدهد ولی فکر و حرکت و دیگر چیزهای از این قبیل امری لازم هستند و ثبات و قبول محتاجند پس باید که عضوی که برای آنها آماده شده اربط و ابرد باشد و آن دماغ است تا اینکه حرارت غریزی اشتعال شدید نیابد و با التهابی که از حرکت دست می دهد مقاومت کند .

و چون واجب بود که تغذیه بعضوی عدیم الحس گردد تا اینکه چون از غذاء پر شود و خالی گردد این کار برای او اسباب درد نشود و آنچه که از آن عضو بآن و در آن نفوذ میکند زیاد متالم نشود و نیز اربط باشد که تا بتواند حار قوی را تعدیل و با آن مفارقت کند از اینرو برای آن کبد آماده شد و قوه تولید در عضو دیگری که حس آن شدید است قرار داده شد که تا چون شبق برای او روداد بتوسط جماع داعی شبق را اجابت کند و اگر این لذت نبود و آن عضورا شبق نبود حاجتی در بقاء شخص بجماع نداشت و لذت بعضو حساسی تعلق میگیرد از اینرو انشین برای آن قرار داده شد و بآلات دیگر نیز احساس میکنیم که بعضی از اجزاء برای جذب آماده است و پاره دیگر برای دفع ماده چنانکه وقتی در حیوان گفتگو کنیم آنرا ذکر خواهیم کرد و این آخر کتاب

غاطنامه کتاب روانشناسی شفا

ص	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۱۴	مفعول	معقول
۵۵	۳	به افراد بسیار	به افراد بسیار
۵۸	۱۵	درك می کند	درك می کند
۶۲	۱	مشهور	مشهور
۶۴	۳	شخصی	شخص
۱۱۵	۳	محاكمه	حاكمه
۱۲۴	۴	صورت	صوت
۱۲۶	۱۰	تامل	حال
۱۴۱	۷۱	جنس	جسم
۱۷۰	۴۰	بتوسط اکتساب	بتوسط اکتساب

حدوسط می کند

این دو جمله زائد است

۱۸ و بالجہ ۱۲۴

۱۲۸ و این ۱

در مقدمه کتاب

Thomas

Thaumas

۶

۲۸

آثار دیگر این نویسنده

ترجمه آثار الباقیه ابوریحان بیرونی

متن عربی این کتاب را پروفیسور زاخاٹو در لیپزیک بطبع رسانیده و
آبکمک دو مهندس آلمانی برای حوزه علمی پادشاهی انگلستان از عربی
لیسی ترجمه کرده و در اثر پنج سال زحمت این کتاب پیارسی ترجمه شده

برسکت سفید

بقلم آفاتول فرانس

ترجمه از فرانسه پیارسی

کتاب اگرچه رمان است ولی ظهور مسیحیت و علل پیشرفت آنرا در

ر ر م بیان میسازد

ترجمه رساله النفران ابی العلاء معری

رساله بافتخار هزارمین سال آن شاعر فیلسوف نیکاشته شده

افکار صبر و ردی و ملا صدرا

رساله حاوی خلاصه ای از افکار این دو فیلسوف ایرانی است

